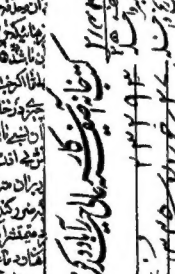
در خدود است

[illegible]

در ذبایح

[illegible]

مسئله



3695

أ
٢٢ ١٣٢
الف ٢٥

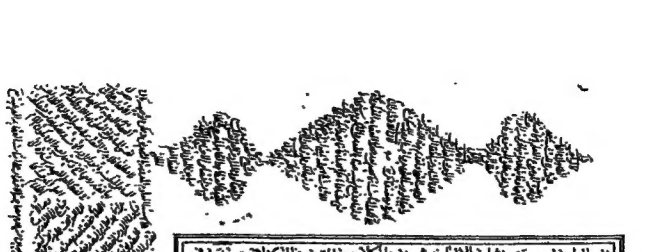
هو المرتجى هذا الكتاب المسمى بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام

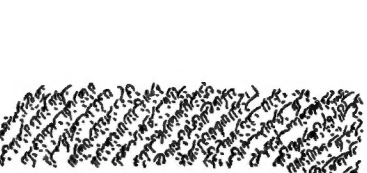
من
الاثار المولى الكريم
افخر الفضلاء المحققين
مولانا عبد الرزاق

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا انعم بهيئنا وجزنا بالحق وانت خير الفاتحين اما بعد الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على من كمل به سلسلة الاخيار وختم بنبوته الاصطفاء والتسليم على آله وعلى وصيه وامام الامة وسيد الهادين ... فيقول العبد المرتجي ... عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاته انه كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء المتبحرين نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي على الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الشيعة بتحقيق ما يستصعبه احد من الشامخين ... الاحد من اللاحقين كان الكتاب التجريد من مصنفاته من بين الكتب المؤلفة في العقائد ... الاولين ثم ... الاخرين ... ترتيب ... وجامع ... تجريد العقائد ... تهذيب الاصول عن الزوائد ... الفوائد ... ثواقب الفوائد ... اشارات ... الحقائق ... لوامع كاشفة عن المقاصد ... المراصد ... مطالع انوار التحصيل ... تفصيل المفصل ... من ان ... مثل هذا المحقق العظيم الشأن ... اصحاب الكمال الى الاستقصاء ... الخوض في مطالبه ... بانجاز ... شرح ... صنعة البضاعة ... وقلة ... البضاعة ... ومنة ... الاطلاع عليها شرحا ... اخ ... اسباب الزمان ... اطمئنان ... على الله في كل الامور ... ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

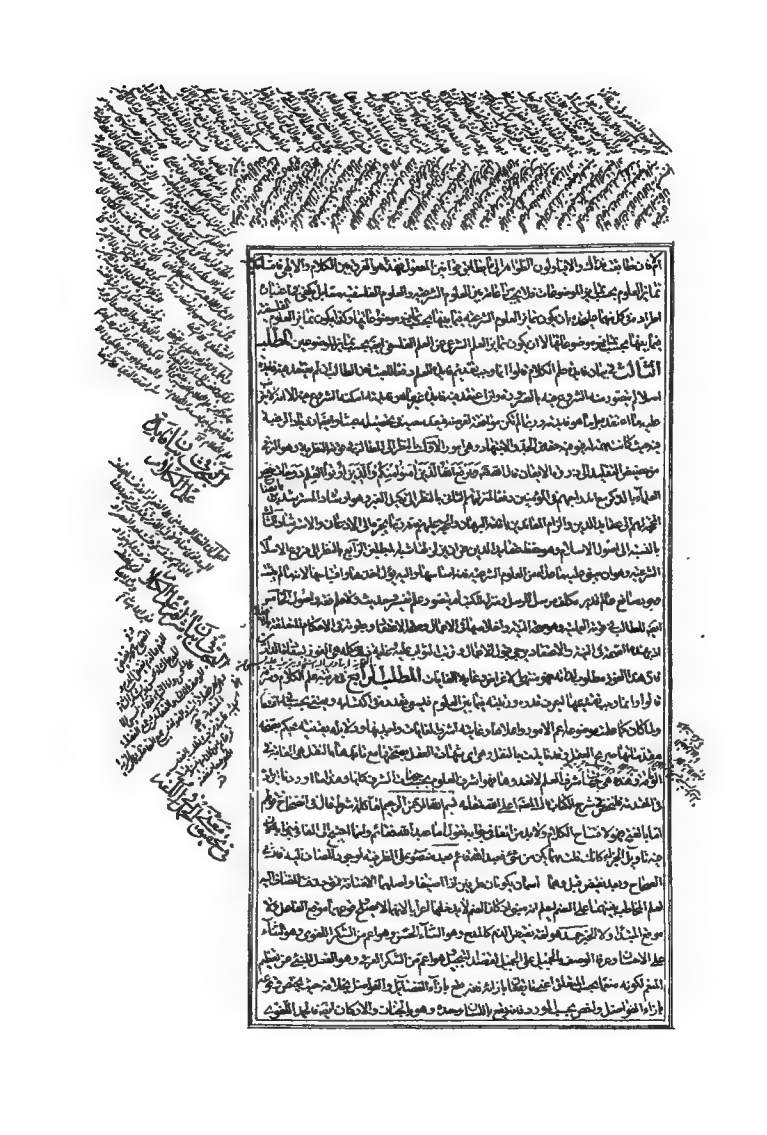


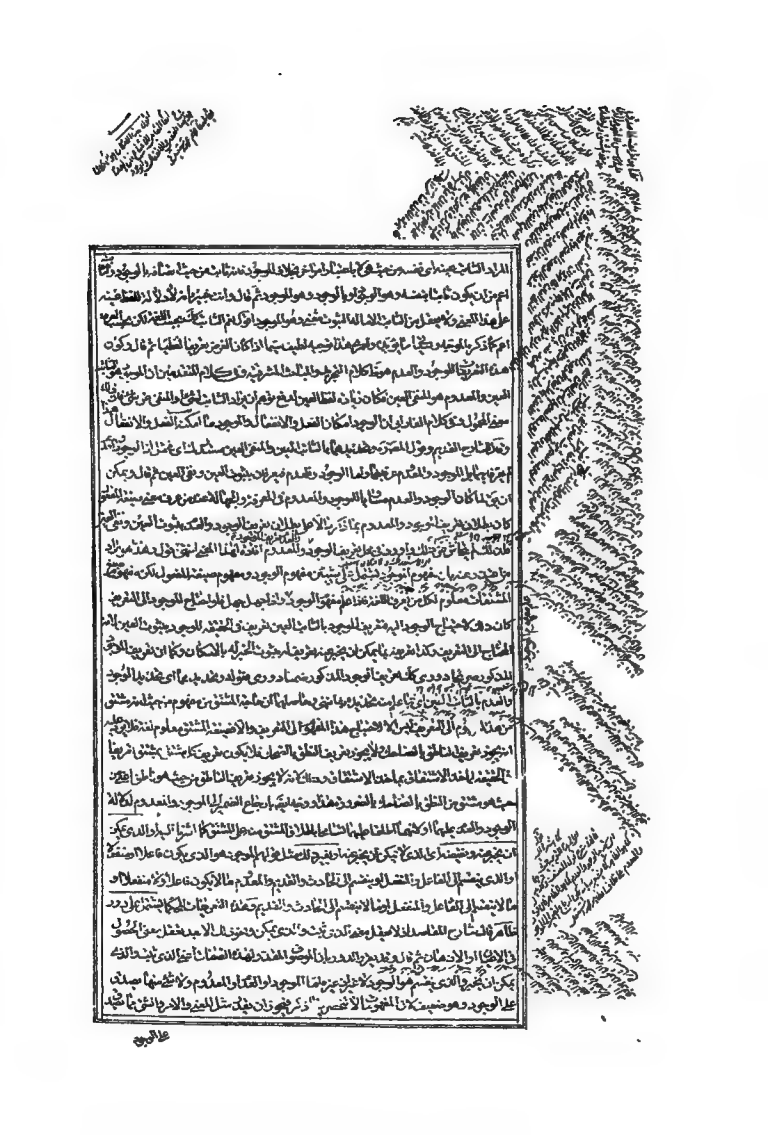


وسهولة المراجعة الى المقام مستغنين عن تدوين الاحكام وتزيينها ايقاظا وتحريكا للسامع فرعا واصولا
الى ان ظهر ابتداء الامر بالتدوين والجمع الا امور كثرة الفتاوى والواقعات مثل الخانية وغيرها الى ان ظهر
والفقه مختلطا بالكلام والاستدلال لكن استيلاء الاحكام وعدم توجههم في تحقيقها بالادلة واختلاط
عوارض مباحثها وتفريعها وتقييدها وتدوين المسائل جامعة فيها والشبه باطلة بينها وعدم السلم بها فيها
وغلبة الاعتقاد بالاسم الفعل الاكبر والاكثر وغلبة البحث باسم الفقه والاختلاف بالعلم التوصيف فاستغنى
فيه باسم الرجال والشهرة وسلم الكلام لان مسائله كانت مسددة بقوانين الكلام فكان كالاستغناء
الحاصل بالمنطق في تحقيق الشرائط كما لمنطق في الفلسفة واذا ذكر من الكلام مع الفقه فيه فانما يذكر
هو الكلام دون ما اختلط به الاقوى من الكلامين مثل هو الكلام واجزاء ادلته البينة فانه لا عبرة به
في الاعتقاديات بل في العمليات فقط والعلم والقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها البينة
هذا هو في الفقه واما التنبيه على التحري في تحقيق سواء فصل الشرع الاسوء كان من الدين او الواقع
كالعلم بامر الحرام والكلام الخالي عن هذا هو العلم واما في الفقه فالتنبيه هو ارادة ادلتها البينة من اساس العلم
في اعتقاد العلم بالاحكام الشرعية العرفية عن ادلتها التفصيلية وقواعدها الكلية من بعض ظواهر الكلمات
الفقهية ومعزى الشرع انها وما عليها وانما تعرفها بالاعتقاد بان هو الفقه الاكبر هو خرج العلم غير الشرعية
والشبهات الفرعية وعلم الله قد علم الوسيلة بالاعتقاد بان وكذا اعتقاد الملائكة عند ربهم حتى الحاجة
ودخل على الصحابة فقالت كذا وان لم يكن بحيث يجوز ان يعد الانسان كالعلم بالفرعيات فانه
وان لم يكن عند هذا الشدين وان ذهبت خلال ان كان كما يجوز الثالث بزيد والطاقة البشرية كما كسبنا
من النظر في الادلة التفصيلية وتدوين كلام شرح المقاصد فالذي يوجد الشافعية عند الذكر يريد ما
فضلاء وهذا هو كلام الفضلاء وسطر خلافا لما نزع الفرقة الاسلامية عن الفقه الاكبر وان فرقة استسوا
على الخلاف ان ادرد بهذا الاسم وجرى عليه جماعة الصحابة في باب التفاسير وذلك لان تفسيرهم واصل
فضلا اعتبر من مجلس الحسن البصري يجوز انه كان كثيرة لين يوم من الاكابر وبيت المزار بين المزين فقال
الحسن لجمع لعنا صفوا المزار وهم سقوا انفسهم اسباب الحدث والتوجيه لمولهم يوجب وقوع الجمع وقعا
الصاحب الفقه ونفي البحث الفقيه بذكر هم وغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة
كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين المتاخرين حتى ان الشيخ ابو الحسن الاشعري مع اسناده الى الصحابة
في مسائل ذكرها في اشارح الفضائل وجاء الطوسي كرها مما ذكر الصحابة اليها فيها وسا ذكرها الشيخ في موضع
يلبي فيها واحتفى اعتقد بها فترك الاشعري عند هجر استغل هو ومن شاهد بالطلاق واولى المتاخرين واشتاق
فاده وديه الستة وجرى بها الجماعة حتى انقلت الفقه الفقه الحنفية الى الحنفية وخالفه الاسلاف
على الفلاسفة فيما تفرد الفوائد الشريفة تخلوا بالكلام كثير الفضلة ليحفظوا من اصالها فيما تفردوا من
اظلها فيها وهلم جرا الى اناد وجاء معظم المتاخرين والاسلاف فخلوا في الرأس حتى كاد ان يتميز عن
الفلسفة لولا استثناله على المتاخرين وهذا هو كلام المتاخرين انهى كلام شارح المقاصد وهو صريح في

موضوعا العلمين مغايرا لما فوقه وان وضعت في احدهما اسطو قلاتن مثلا او وضعته في كل منهما مثلا مثلا لحصل
اشياء ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او خاصة او مغايرتهما الا ان يعتبر
واختلافه بل ذلك اختلاف اعراض ان كان البعض مغايرا شيئا مشتركة وهو الذي نقدر انا البحث عنها من جهة اشتراكها
في امر واحد ذاتي او عرضي لعلم واحد وان كان البعض مغايرا شيئا مشتركا لها بل كون كل منها من جهة خصوصه
سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في خاصة او عرضي خصوصا كما حدد واما المشتركون في الحكم الخاص والموضوع الا
واذا كانا في البحث عن شيء واحد لذات ما كان البحث عن جهتين متغايرتين فيه لم يكن علما واحدا سواء كان
ذلك الشيء الواحد جنسا لمتغايرة او لا لان العلم يختلف باختلاف المعلوم انما الذي هو كذلك اختلاف
الموضوع فلذلك لم يختلف باختلاف المحمولات لم يجعل هذا حد العلم الثاني ان يكون البحث عن موضوع الاعراض الذاتية
على وجه يرجع على الموضوع اتحاد الموضوع على احد هذا الوجه شيئا على كون الموضوع جزءا للمحدود
الجنس الاعراض الذاتية جزءا للصورة وهي احد الفصول الذي هو كمال الجنس او لا وخروج لا ينضبط الا بالضابط
والاختلاف ويكون كل علم علوما متجددة ترد اشتماله على انواع جزئية من الاعراض الذاتية والضابط انما فسر
فجزء من العلم يعني الشامل لجميع البحث فخرج البحث عن موضوع صاوي العلم بعض حصل في نوع الشيء او لواز له
هذا كان كل مسئلة من العلم علوما ويبنى على اتحاد والاختلاف عدما يتعدد من البيان والشاهد على العلم
يجب ان يكون لمسئلة ما ذاتية او مبنية على ذلك فهو الموضوع اذ لا بحث الا عن الاعراض الذاتية فلا حصول لكل الحد
بين ما استطاع وما يتبعه بعضها في العلم فسره لو لم نكن ما نحد حد العلم حد ما ان نحد العلم حد ما وعقيبا
فيرد ايضا انما حد وط حقيقة بطلانه حد ما والموضوع وأجزائه فيها حقيقة وانما حد شيء الحاذه والصوني
مكان ذكر ان كلام الموضوع والجزء العلم حد من التضمن وانما التفكر وهو لحكم على الكلام لذي المسئلة
بلغة المركبة لا عنياري الذي هو العلم عن المسائله لا تضاف الى المسائل واحد له وجوع الصوني الخطم
الاتحاد وانما يجب المسائل تلك الصناعة المخصوص اذا وجد من ذلك فعلم ان المغتفرة بين من جملة الكلام جملة
موضوع الكلام الموجود تماما موجود يرجع مباحث الزينة لوا الكلام بنظر فاع الاشياء وهو الوجود
الذي هو محدث ومحدث والحدث الجوهر وعرض والعرض الما يشترط به الجوزة كالعلم والقدرة وما لا يشترط به
الجوزة كالعلم واللون وبهم الجواهر الى الجسم والبناء والجماد وبينهم ان احتلالها بالانواع او بالاعراض
ونظر في الفاعل جنبي تارة لا بنكر وكيفه بتغير عن الحدث صفتي ايجاب وامور يمنع عليه الحكام
يجوز فعله من غير وجوب واما صناع وبين ان اصل الفعل واجب على اراد الفاعل فعله الجائز فيه فجوزه
الحدث واما نفي الصفة دون عين الرسل وعلى غير فيه صفة فهو الجواز وان فعل وقع بنفي فيه العدم
وباحد في الباقي من الجزء الثابت عند فيه قبول ما يصوله من الصفتين والعالم المبتدع والعاد ثم ثانيا كان
متغايرا لعلوم بها ان الوضوع فيه والموضوع فيها يجب ان يكونه متعلقا للمباحث اخبارية على ما وقعت
الاسلام اي الطريقة المعهودة للمسلمين الذين والملة والقواعد المسلوبة فلعلها ان كان السنة مثل كون
الواحد معجزا للبكر وكون الملك ذلك الامر المتعاد وكون العالم مسبوقا بالعدم وغير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيقع الكلام من الايجاب الاضداد اما قول هذا

الاعتقادات وهو الذي يخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل نحو امثال هذه الاحكام الظاهرية تثبيتها لتقييد
بقطعية جزء عملة الشافعي ابتداء فيما يتعلق باحوال المبدأ والامور والغائية نحو تاويل الكل لو اكرهما تمثيل الاتحا
ونفيهما على الذي يقولون لا يبلغ الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها من تلك النقول ولذا المشبهة والمجسمة
بناء منهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروى انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
القمر ليلة البدر الى غير ذلك فلم كان الاصول لا يبلغ الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان
مجملا عنها على حد ما يفهم على تفاوت عقولهم ومراتب اذهانهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف
عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف فيها لاجل ان حمل على مقتضى العقول القريبة والاراء المتخرجة برجع
من ابواب النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية
لم يرد الزيغ عن ضبط التقليد الى درجة التحصيل بل ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر كما استقلال
العقل باحوال المبدأ وسائر العقليات دخل فيما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل بها العقل بها
وهذا ما وهذا كان في صدد المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية من جهة تحصيل الغاية
اليقينية بلحوقه واما انما هو حفظ العقائد بالاعتماد على العقول القاصرة اليها عادة على البلوغ الى درجة
اليقين التحصيلي والضبق ينبغي هذا ثم اعترض على المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما
هو موجود بانه يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال الغير الموجود ولا يتوقف تلك الاحوال على كون
ذلك الامر موجودا في الخارج سواء كانت موجودا ام لا كالنظر والدليل فان مثل النظر الصحيح يفيد العلم
ام لا والدليل وجه لانه كذا وينقسم الى كذا ونحو ذلك مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعها
في الخارج ولا يجوز ان يوخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني
وبان المبني على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية لان المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام
فلما انه لزم القائل بهذا القول بان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم
الكلام كبعض كل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجابه
شرح المقاصد عن الاول بانا لا نم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل من مباحث النظر والتعليل من مبادئه
وبحث المعدوم والحال عن لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا انه بحث
اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل فليس الا ما يقول فيه وجهه الى احوال
الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو
سلم انها من المسائل لكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فلا مانع من جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارج
والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه ان يعدل من الموجود الى المعلوم كما صنعنا وعن الثاني
بان المراد بقانون الاسلام اصول مأخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها دون الجملة
فالمسائل الباطلة تجري في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جاريا على مقتضى نظر العقول
القاصر مما هو من قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق وقد
شارح المواقف لعله قال ان يقولوا ان يحصل حيثية كون البحث على قانون الاسلام منها الموضوع لم يتوقف





تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المتن وهو من المصنف واما على القول بكونه نظريا لا يكون حجة في بين الحكمين

وبعضه منع كون الوجود اعرف الاشيا هذا والمصنف في الاسند لان الامام علي بداهة الوجود والجواب عنهما

ما اشار المتن بقوله والاستدلال لان توقف التصديق بالتنافي عليه فهذا اشارة الى التدليل الاول اي الاستدلال

على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او متوقفا

على نفسه او عدم تركب الوجود مع وضوح كونه وابطال الرسم بالاخص اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال

عليه بامتناع اكتسابه لانه لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ولا

الرسم بالخاصة واما بالرسم وهو باطل لما عرفت فيحتمل ان تنفصل لا بقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف

على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالحد احد الامرين لا جميعهما وقوله

ابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على جميعهما

فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال لان الثالث من وجوه استدلال الامام ان

الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي فيتوقف على ركب

اسلا فيكون الوجود المطلق بديهيا والجواب عنه انه ان اريد تصور حقيقته فبديهي ممنوع ولو سلم فلا نم

ان المطلق جزء منه وتصور جزء من تصوره وان اريد التصديق اي العلم بانه موجود فبديهي ولكن كونه

يجمع اجزائه ثم وكونه محكوما بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن البداهة وظاهر تقرير الامام

يدل على ما قال شرح المقاصد ان المراد هو التصديق الاتصاف بانه موجود ثم اورد بعضهم مناقشة انه على

تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى ما يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من

ذلك العلم فيكون ضروريا وصحح صاحب المواقف بانه جزء من حيثية وهو مستوب التبيين ثم اورد جواب الامام

عن المنع المذكور وزاد عليه فقال والحق انه لا دليل عند التبيين الا بد من الانتهاء الى موجب يحكم فيه بوجود المحمول

للموضوع ضرورة ثم حققهما بان الدعوى لا بد من الانتهاء الى ما يلزم وجوده ولا وجوده فما تستدل به مدعي

لا يوجد هنا في الخارج وبان الموجب ما يحكم فيه بثبوت المحمول على ما يستدل عليه الموضوع لا يوجد خطرا وضرورة

شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى المعلوم ولذلك ان جميع ما استدل

بالدليل الموصل الى التصديق لا للوصل الى الجهل ولعل مراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو

الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع شيء وثبوته

له ثم بحث ان نفي الوجود هنا باطل ولتكن الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما ان

دليل عند التبيين كذلك لا مرتبة عن مرتبة من شيئين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى ثبوت فلا بد في الطرفين

من معلوم وجودي اما ضرورة او منتسب فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق لتضمنه ولا

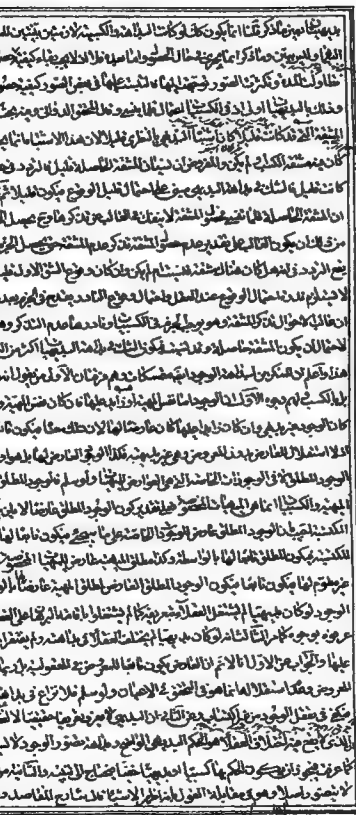
يخفى بعد هذه التوجيه واستدلال الامام مع ضعف الوجوه وانما لم يتعرض المتن للوجه الثالث لكونه ارجع

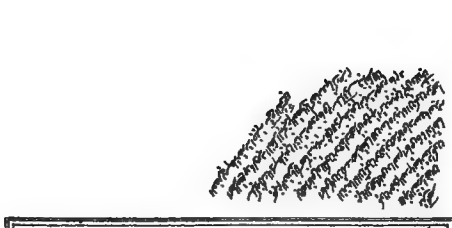
الى الاول فتناولهما لتمكن الاستدلال حتى به في تصور الوجود لكونه من المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا

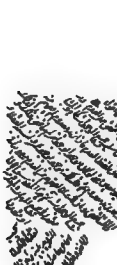
او تصديقا اي تصديق كان وتقول تصور الوجود ثابت حصل للنفس من غير كسب في النظر الصحيح عرف بحجج

التفاتا اليه لغير كسبه من حاجة الى الاستدلال يعرف بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كما قيل

لا لما







الاول فبقسمة الوجود لاشتراكه في قوة الموجبة لامعدم العدم لانه في قوة السالبة المحمول ولعين بين السالبتين
تناقض في الاعتبار والثاني نقيضه عدم الملك الذي هو في قوة السالبة المحمول وهو مناقض مع الموجبة هذا ما قيل
لا نسلم ان مفهوم السلب في نفسه سلب كلي حتى مفهوم مطلق السلب هو نفس الايجاب من سلب في سلب من حيث هو سلب
بالضرورة وانما الشك بين السلوب بالاضافة الى ما هو سلوب لها كما يعتد لكان فاقد السلب بخصوصية ثم الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا الى نحو نقيض السلب بخلو الواقع عنها بخصوصية سلبية اخرى وكان السلب مضافا
الى الوجه او الى غير الوجود والحق ان ههنا مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجل الضرورة بالقوة لا يحتاج
الى النفي اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود كالا يسلم الاشتراك في
مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود ثم الدليل الثالث انا نقسم الوجود
الى الوجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود العرض ووجود كل من
الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده
فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك المورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم
عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل باقسام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيثما اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجود
فلا بد ان لا يكون من جعل الوجود القسمة مع الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الوجودات انما نسلمه في قولنا
العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا
الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبرها الغير باسمهما فانه لا حاجة الى ...
من نحو الوجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا ... وكذا المراد في ...
من معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب وعالم ممكن ثم لم يصح تقسيم العالم
الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا ثم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما
ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان
هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الوجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على
الاول فلان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة فقط واما على الثاني فلان معنى
قولنا زيد اما موجود واما معدوم هو انه اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على
الثالث فلان تقسيم الوجود مبناه على الحق بلفظ الوجود وايضا في جميع ذلك انما هو بحسب اطلاق لفظ الوجود
ويقول لمثل ذلك العلماء المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها وفي هذا ... انفسنا من الجزم والحمل اللفظي
وجوه الضمير مع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعترض ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو الملك في هذه
المسئلة اعني اشتراك الوجود بمعنى بين جميع الوجودات فلا يبقى حينئذ في هذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض الاذكياء
يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان وعقول الناظرين عن بعض الفضلاء ان هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون

فالصا

ولا يكون

على وجه بل في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كما ان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا

ثم بحسب الامكان الثاني وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون ممتنعا وكذا كان قولنا السواد سواد

بمنزلة السواد سواد ولما فرغ المصنف من ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن الاشكال الذي

حقيقة الوجود فذكر اولا الادلة مع الجواب عنها ثم [illegible] الشارح المقاصد [illegible] قالوا لو كان يكون الوجود نفس

الماهية [illegible] لما اصلها انه لو لم يكن نفس الماهية ولا جزءا منها لا الاتفاق [illegible] فكان ذلك [illegible] قيام الصفة بالموصوف

وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما اذ لا اتصاف الا [illegible] بكون [illegible] ولا فرع وهذا انما النظر الى الوجود

والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو ثبتت قبل الوجود تقدمها اما من جانب الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه

ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا

عارض [illegible] ما يقتضي وجود المعروض [illegible] بالوجود [illegible] تحقق [illegible] تحقق الشيء [illegible]

تسلسل الوجودات فباعتبار الوجود والعدم [illegible] العارض [illegible] الاحتياج الى امتناع زيادة الوجود على

الماهية [illegible] الاول انه لو [illegible] قيام الوجود بالمعدوم وهو جمع بين

الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو [illegible] الوجود [illegible]

هو الوجود الا انه لازم [illegible] مع امتناع [illegible] وهو كون

نفس الماهية [illegible] جميع الوجودات [illegible] الماهية [illegible]

لا [illegible] يكون [illegible] وجود [illegible] بواسطة وجود اخر [illegible]

[illegible] هذا [illegible] الوجودات [illegible] بين الماهية [illegible]

[illegible] اذ لا يمكن ان يكون

[illegible] الثالث [illegible] الوجود [illegible] امتناع [illegible]

[illegible] الماهية كان موجودا [illegible]

امتناع [illegible] في الحمل [illegible] الكلام الى [illegible] التسلسل [illegible]

ان وجود كل شيء [illegible] الوجود

[illegible] المعروض والعارض [illegible] الماهية [illegible] اما موجودة

او يتسلسل [illegible] الثاني ان الوجود العارض [illegible] في الحمل [illegible] في نفسه

[illegible] موجود [illegible] يتسلسل الوجود [illegible] الوجود على الماهية [illegible]

[illegible] الاخر [illegible] الوجود [illegible] بالماهية [illegible]

الوجود بالماهية قيام [illegible] الجسم [illegible] الاول [illegible] بالماهية [illegible]

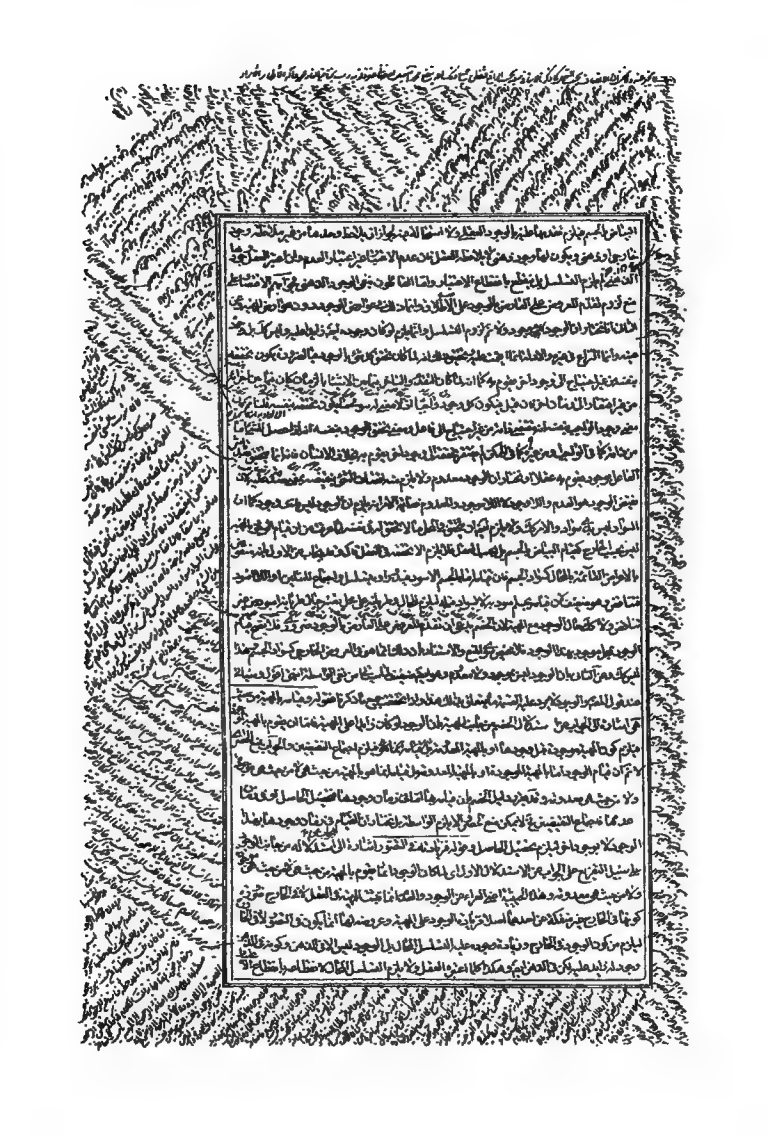
الماهية المعدومة [illegible] التناقض [illegible] الماهية الموجودة [illegible] الدور او التسلسل [illegible] الماهية من حيث

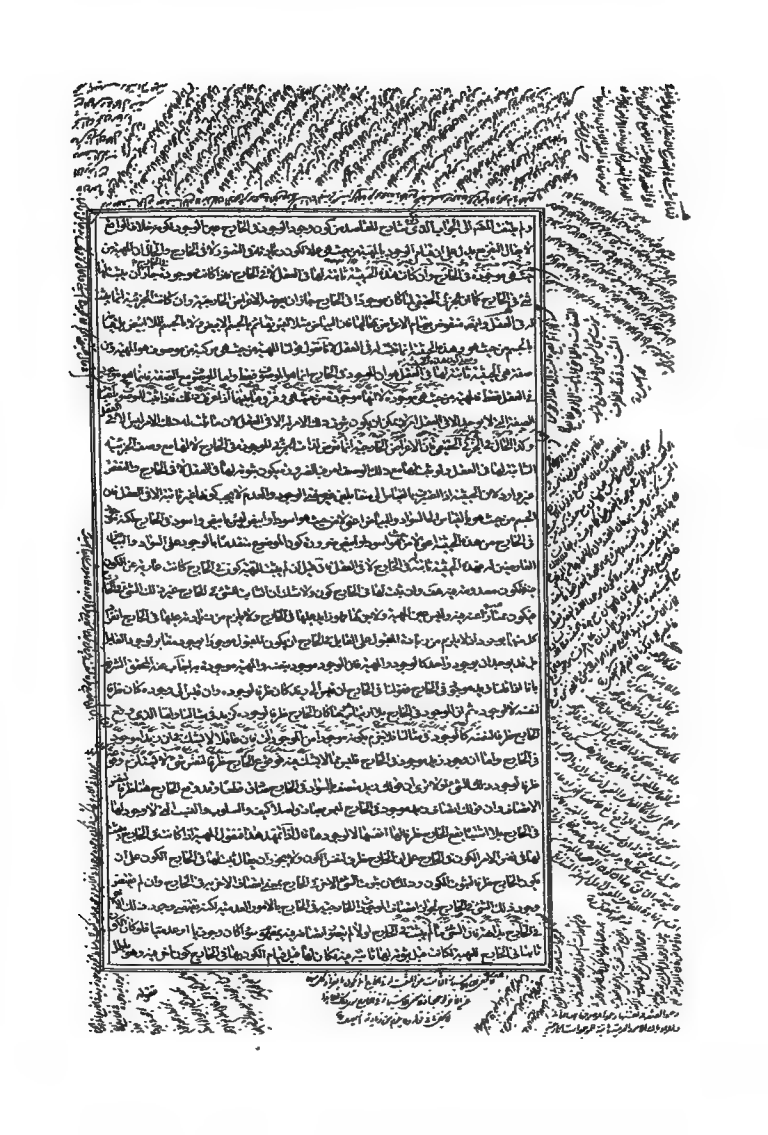
ما لا يكون الوجود او العدم [illegible] المعروض [illegible]

لا يكون موجودا [illegible] الا [illegible] الوجود [illegible]

ما لا [illegible] الوجود ولا العدم [illegible] عدم الانفكاك عن احدهما [illegible]

[illegible] العدم [illegible] الوجود [illegible] قيام الوجود بالماهية [illegible]





فصل اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا

في ما يعتبر من إشكال المشهور وان الوجود اللازم المفهوم من هذا المفهوم البديهي الذي هو مشترك معنوي بين

الماهيات وزائد عليها في العقل مفهوم كلي له افراد حاصة في الماهيات متمايزة بحقائقها وتلك الافراد عارضة للماهية

في العقل فذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق خارج عن تلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وإن الخلاف المشهور

بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود وزيادته إنما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق إذ هو زائد

عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول الشيخ بهمنيار وغيره بالتشكيك على أفراده وقول شارح المقاصد هذا أي ما ذكرنا

من زيادة الوجود على الماهية ذهنا إنما هو في الممكن وأما في الواجب فعند المتكلمين لا حقيقة فيه عين ذلك المفهوم

بذاتها الوجود هو الخاص القائم بذاته مع كون مفهوم الوجود عارضا له كما في الممكنات عند الفلاسفة فعلى هذا يلزم

أن يكون الوجود الخاص مغايرا لمفهوم الوجود المطلق ويكون عروض المطلق له وهو من العلل على المسائل الحقيقية

كان شارك الماهيات في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود البحت وبالوجود الخاص إلا أنه لا يقوم

بمهيته ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل

وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويتحصص حصصا بحسب الإضافة إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك العاج

وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن تلك الأشياء زائدة عليها إذ ما يتحقق عندهم وذهب

جماعة من الحكماء إلى أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الخاصة المتخالفة بالحقائق

متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة ولكونه مقولا على تلك الحقائق الخاصة بالتشكيك يكون الوجود المطلق

بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج بحسب الحقيقة واللوازم مشتركا في عارض النور وكذا

بياض الثلج والعاج لا أنهما لم يكن لكل وجود من وجودات الممكن وإنما العرض هو من تكثر الوجود

وكونه حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة كبياض هذا الثلج وذلك العاج

وليس كما بين هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم

حصصا بالإضافة إلى الماهيات فهذه الحصص غير تلك الوجودات المتخالفة فهاهنا أمور ثلاثة مفهوم الوجود

وحصص المتعينة بالإضافة إلى الوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق ومفهوم الوجود داخل في حصصه وخارج

عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وزائد عليها في الممكن كما عليه الجماعة

مشحونة بهذا الذي ذكرناه من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له أفراد متكثرة بحسب تكثر الماهيات ويبتنى عليه كثير من

المسائل ولكن ان ذلك من أعظم المشكلات كيف وقد صرح كما قدم ان الوجود ليس إلا نفس تحقق الماهية لا ما به تحقق

الماهية وكثيرا من عبارة كلام الشيخ وممن صرح به أن التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان الوجود

فرد يجب أن يكون هو بعينه نفس الماهية المخصوصة كل ما فرض تحققا لا يمكن أن يكون له حصص في نفس التحقق الحاصل

جميع المتحققات ولا يمكن أن يتحصص إلا أن يكون تحقق منه لا تحقق له وهذا التحصص حاصل بمجرد الإضافة إلى ما هو

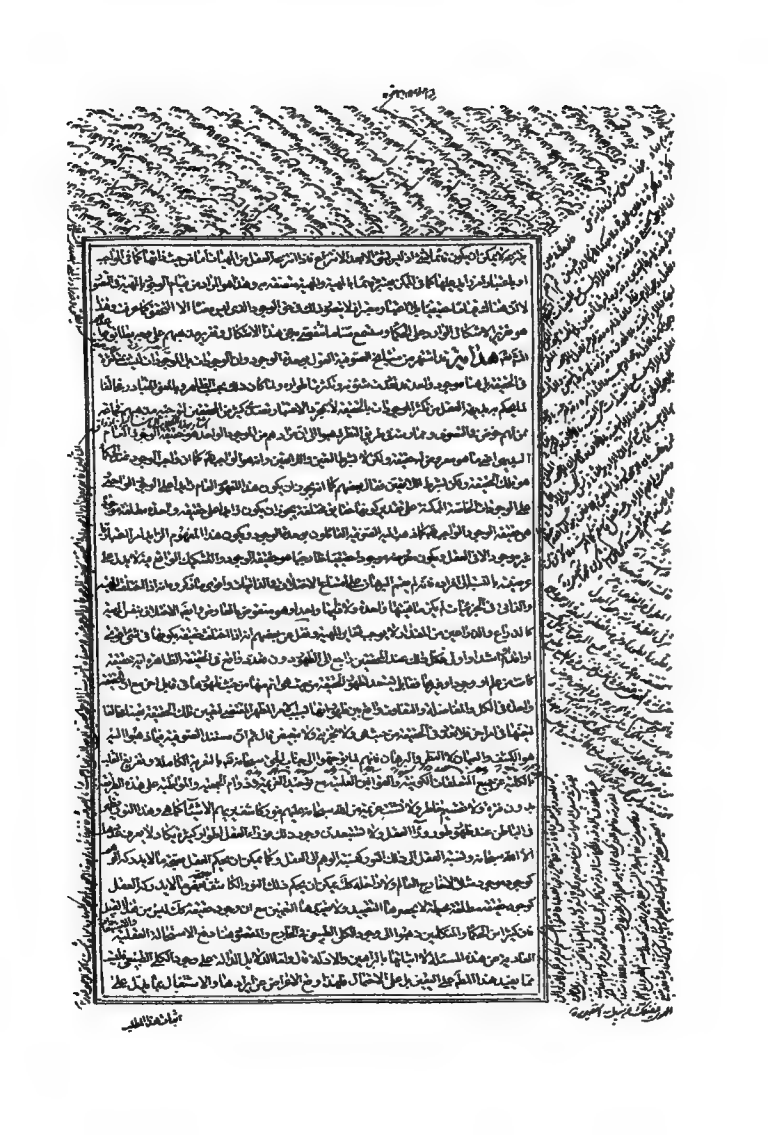
متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الاحصص متكثرة بالإضافة إلى الماهيات المتكثرة وهذه

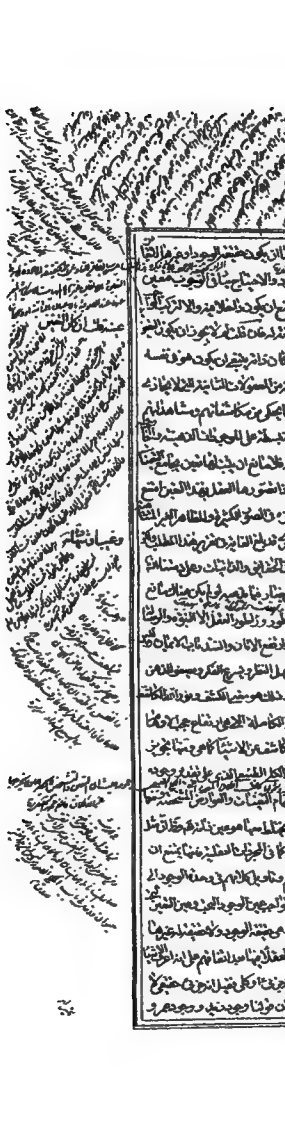
الحصص ليست إلا نفس مفهوم مع قيد هذه الإضافة إلى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له تمام

حقيقة الماهية بحسب نفس الأمر لا في الخارج ولا في الذهن لأنه اعتباري محض ما تزاحمت تمام حقيقته العقل

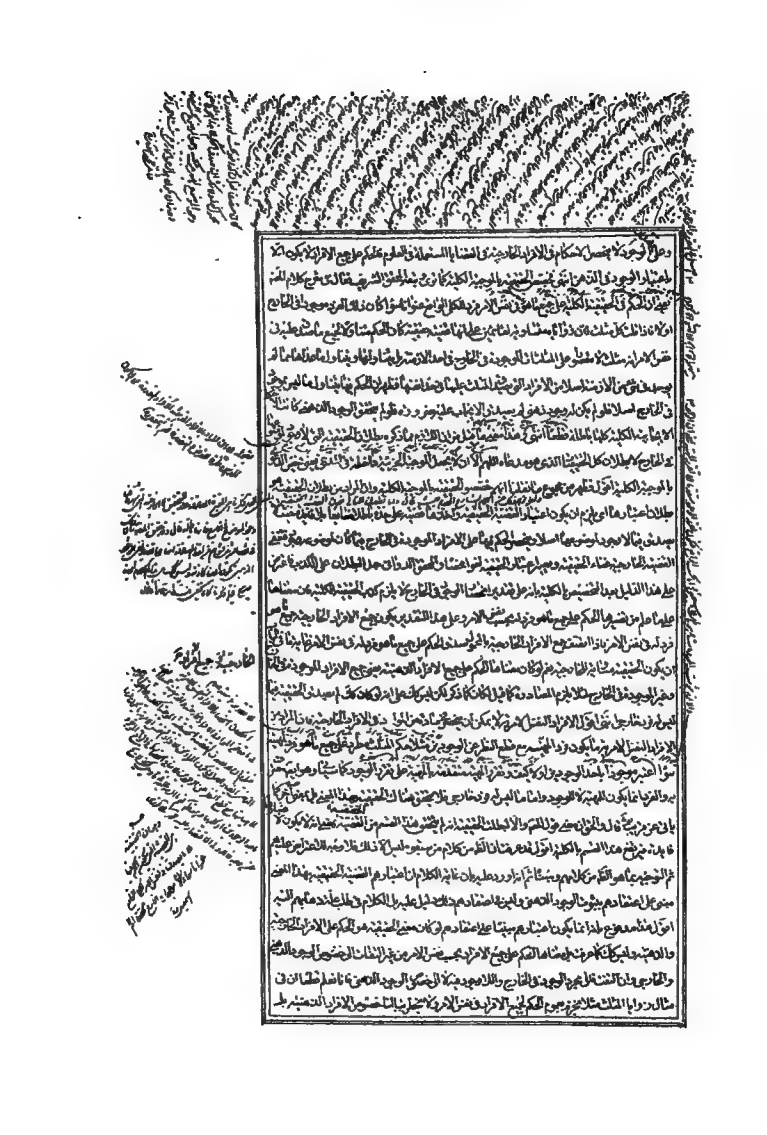
لانا بيقين الماهية المخصوصة

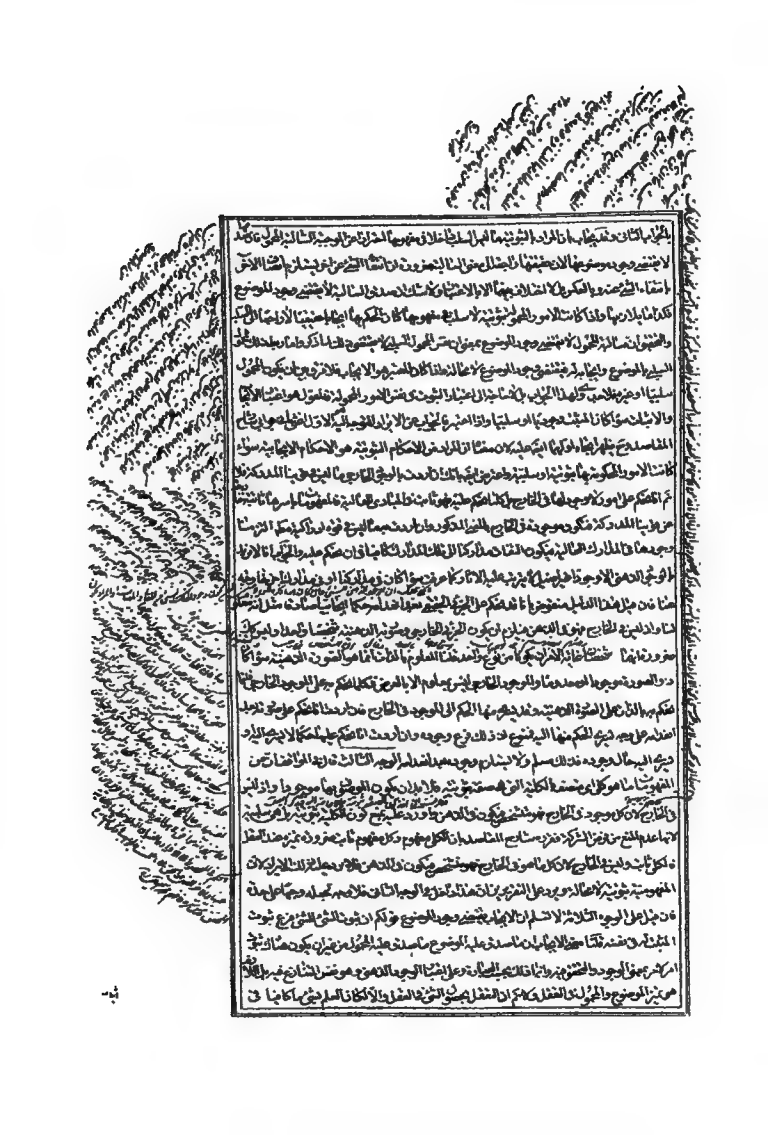
فان من المحقق





بمنزلة قولنا الذهن بعد العرض وبعد ذلك الحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فذهب
جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او لا جوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او اعتبار موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل او قيل بل اعتباري محض لا تحقق له
في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سيجي ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او
كما سيجي ومنها اختلافهم في انه متواطٍ او مشكك كما سيجي وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة لانها من المباحث الكلية فانها من
اعظم المهمات **المسئلة الرابعة** في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة
مشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيسمى الوجود الخارجي او في الخارج ويرادفه الوجود العيني والوجود
الاصيلي وقد يتقيد بالذهن فيسمى الوجود الذهني او في الذهن ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيلي والمراد
بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف الشيء به بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء موجودا
الاعتبار مصنف من الخارج وهذا الامر التعقلي يعني كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه
الاضاءة والاحراق ونحوهما من احكامها مثل الوجود الخارجي هو كون الشيء بحيث يكون مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم الوجود
مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون الشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب عليه
آثاره ولوازمه كوجوده وتحقق ما هو الذي هذا مما هو مختلف فيه من الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح
المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها وتصدر منها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل
لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الآثار والاحكام اي لا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا
وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود
الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد اتفق على النزاع بحيث لا مزيد عليه
وبواسطة كلام المصنف والشارح كما ستطلع عليه بلا مزية بل قريبا ان شاء الله ... كلام شارح المواقف
ما ذكرنا اشار المصنف بقوله هو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على جميع المحققين بمعنى ان كلا
منهما ثابت متحقق لا اي بدون ان يتصف انهما لم يشتمل على المجموع لكان الواقع هو الخارجي فقط بدون الذهني
للمحققين اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف وتقريره
يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد توخذ خارجية وهي التي يحكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج
محققة كقولنا كل حكماء العقلاء اما شرقيون او مغربيون وقولنا هلكت المواشي وقتل من في الدار وامثال ذلك مما
الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد توخذ ذهنية وهي التي يحكم فيها على الافراد الذهنية فقط
كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما واجب او ممكن ... وقد توخذ
حقيقية وهي التي يحكم فيها على الافراد النفس الامرية الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او متحيز
واما مركبة اما بسيطة العقلية من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة
الوجود فقط اذا عرفت هذا فنقول قال شارح المقاصد فمن هذا القبيل ان من القضايا ما هو موجبة حقيقية
وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة والممتنع في الخارج اذ لا يوصف في الخارج اصلا كقولنا العنقاء جو ١٥





اذا اعتبر من حيث خصوصيتها بالذهن فهو موجود خارجي يعرض له مفهوم الحيوان مثلا او زيد فزيد موجود في خارج الذهن

ومنه موجود في الذهن ونعني بالفرد الموجود في الذهن ان يقوم بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد

الموجود في الخارج جوهر مادي والفرد الموجود في الذهن جوهري منه كيف عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا

وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو ان ماهيته مطلقا اذا وجد في خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع

ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان في

موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا فالجواب

فردي مفهوم الشيء مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه موجود

مطلقا فلو وجد خارج الذهن في موضوع وهو ايضا موجود في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المص في شرح

رسالة العلم من انه اذا اعتبرنا الصورة الذهنية علمنا ان تلك الصور من حيث وجودها في الاذهان تشابه الهيئات المدركات

ومن حيث هي كذا منها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها

في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه لعل المص اخذ هذا مما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء فلعل ما العلم فيه

شبهة وهو الثاني لان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض

فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع

البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه

في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية من شأنها ان تكون موجودة في الاعيان

لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان انه لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة

فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها الان تكون عرضا او تكون جوهرا وعرضا معا فنقول

انا منعنا ان يكون ماهية الشيء توجد في الاعيان تارة عرضا ومن جوهر اخرى يكون في الاعيان محتاجا الى موضوع ما وتارة

لا يحتاج الى الموضوع ما [illegible] ان يكون [illegible] ماهية [illegible] او يكون موجودة في النفس لا كجزء منه [illegible]

في المبحث [illegible] الشفاء [illegible] الاعيان [illegible] المعقول الكلي [illegible]

في الاعيان ان لا يكون في الموضوع [illegible] من معقول الجوهر [illegible]

[illegible] الجوهر [illegible]

[illegible] انتهى كلام الشفاء وينطبق [illegible] على ما ذكرنا [illegible]

[illegible] تلك الصورة من حيث [illegible] في الذهن وبالجملة فالحاصل

ان مغايرة الامر الاول للامر الثاني في كلام الفاضل من الحصول والقيام انما هي بمغايرة الهيئة من حيث هي هي امور

منهما [illegible] الذات [illegible] الاعتبار [illegible] بالذات لكان ذلك

هو القول بالشبح والمثال [illegible] بالموضوع [illegible]

[illegible] ان يعلم ان وجود الصورة [illegible] في الذهن [illegible] من العلوم الذي هو ذو الصورة [illegible]

هو موجود [illegible]

الاصل الذي هو [illegible] بالذهن [illegible] في الذهن [illegible]

القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة الاشياء منها عرض من حيث هي موجودة

من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام موجودة في الخارج فاذا الذهن عند الصفة الملحقة موجودة

في الخارج وقد يتصف بها تلك الصورة ويترتب على تلك الصورة آثارها ولو لم تكن موجودة في الخارج الا انه قد

يجاز ان التباسا بلفظ [illegible] بوجود [illegible] لكنه وجود خارجي لان [illegible] لا [illegible] هذا اللفظ في الكتاب

وجود كلي لهذا اللفظ ووجود خارجي لتلك [illegible] الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة

وشبهها الامور الذهنية الامور العينية [illegible] الذاتي ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني

لا عيني [illegible] القولان في الموجودات العينية [illegible] الامر الثاني في

كلام الفارقي [illegible] ان ذلك [illegible] التمام [illegible] واعلم ان المشهور ان القائلين

بالوجود الذهني [illegible] القول [illegible] الاشياء في الذهن [illegible] واشباحها [illegible]

انها في [illegible] الذهن [illegible] القول [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible] في الذهن [illegible] القول [illegible] الشيء موجودة [illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible] الذهن [illegible]

[illegible] الحكم [illegible]

في الذهن [illegible] الاشباح لا [illegible] الشيء لا [illegible]

[illegible] الاشباح في الذهن [illegible] المسألة الخامسة

في ان الوجود [illegible] الماهية [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible] المشائين

من كون الوجود [illegible] في الخارج [illegible] الماهية [illegible] الثالث والسادس

الجاعل [illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible] بالوجود [illegible]

[illegible] شيخ الاشراق في كتاب الاشراق [illegible] ان ثبوت [illegible]

[illegible] الموصوف [illegible] الماهية [illegible] في الخارج [illegible]

الوجود موجودا في الخارج [illegible] في الوجود [illegible] ان لا يكون [illegible]

على الوجود [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] على [illegible]

الا عيني [illegible] الماهية [illegible] الجاعل [illegible] العدم [illegible] في الخارج

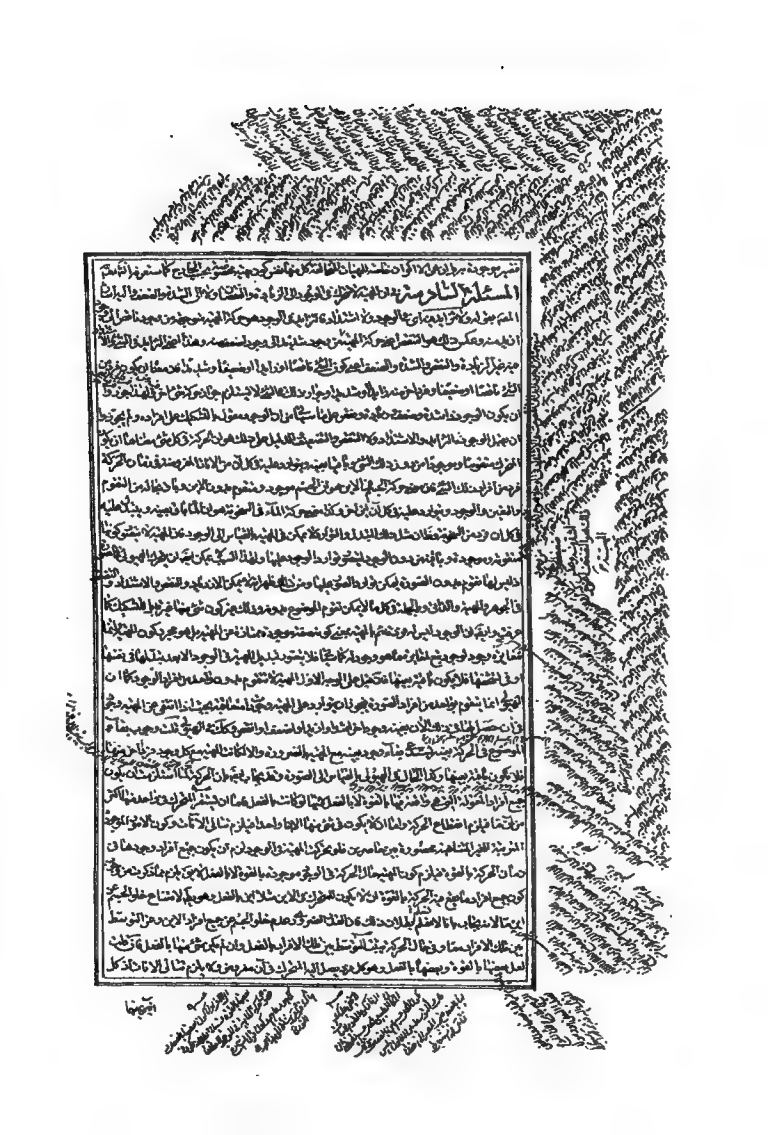
ثم [illegible] الجاعل الوجود [illegible] الماهية [illegible] الجاعل [illegible] في الخارج [illegible]

هو وجود [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] من الوجود [illegible] الماهية [illegible]

الجاعل [illegible] الامر [illegible] ان [illegible] ما اشرنا

اليه [illegible] الوجود [illegible] الماهية



اثنين بينهما تمانع لامر قلت فيلزم ان يكون الهيئة المعاد الى ما الفرق بين نسبة الاثنين موجودة بالقوة لا بالفعل

فتدبر **المسألة السابعة** في ان الوجود خير محض لا شرية فيه من حيث هو وجود والبرهان والتنبيه قوله

وهو اي الوجود خير محض هذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء ما فلابد بتحقيق معنى الخير والشر

فيجب ان نذكر ما الخير وما الشر فنقول الخير معناه ما يشتاق اليه كل شيء الذي يتمه ما الجهة والخير هو عدم

الشيء الذي يجب وجوده والشر فيتناهان على انهما بالذات معانيهما بالعرض حيث ان الخير بالذات هو الوجود

والشر بالذات هو العدم كما قال بعض الحكماء في شرح الاشارات وان الشر يطلق على العدم وعلى ما يوجب من حيث

هو هو وكذلك ان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل على امور وجودية كالتي

ما يقتضي منع للتوجه الى الكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع الشمس عن ظله

وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير

ذلك فاذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة له فهو

بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدانها لكمالاتها

كما انها الاخيرة والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب فانه والقتل ليس بشر

من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا

للقطع بل من حيث ان ازال الحيوة عن ذلك الشخص فهو شر بالعرض باعتبار ذلك العدم والوجود خير

وانسب الظلم والزنا ايضا من حيث هما امران وجوديان من قوتين كالغضبية والشهوية مثلا ليس بشر انما

من تلك الحيثية الا ان لسبب القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية وله

النفس الناطقة المستضعفة عن ضبط قوتي الحيوانية ان الشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء كما له

انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام

فانها ايضا شرور من حيث هي ادراكات لا مور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها اوصلها

عن طلبها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فافتقد فحصل

تلك ان الشر ليس له ذات بل هو عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ذلك العدم شر لا من جهة او غير مؤثر فيه

وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات شرورا انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها

لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض

وان الشر ليس الا العدم وان لما وضحنا البرهان لاثبات هذه المقدمة وضعناها بالتنبيه عليها وتوضيحها

فالمتأمل في امثال ذلك ليس بحاجة في شيء **المسألة الثامنة** في نفي المضادة ومنافاة الغير عن

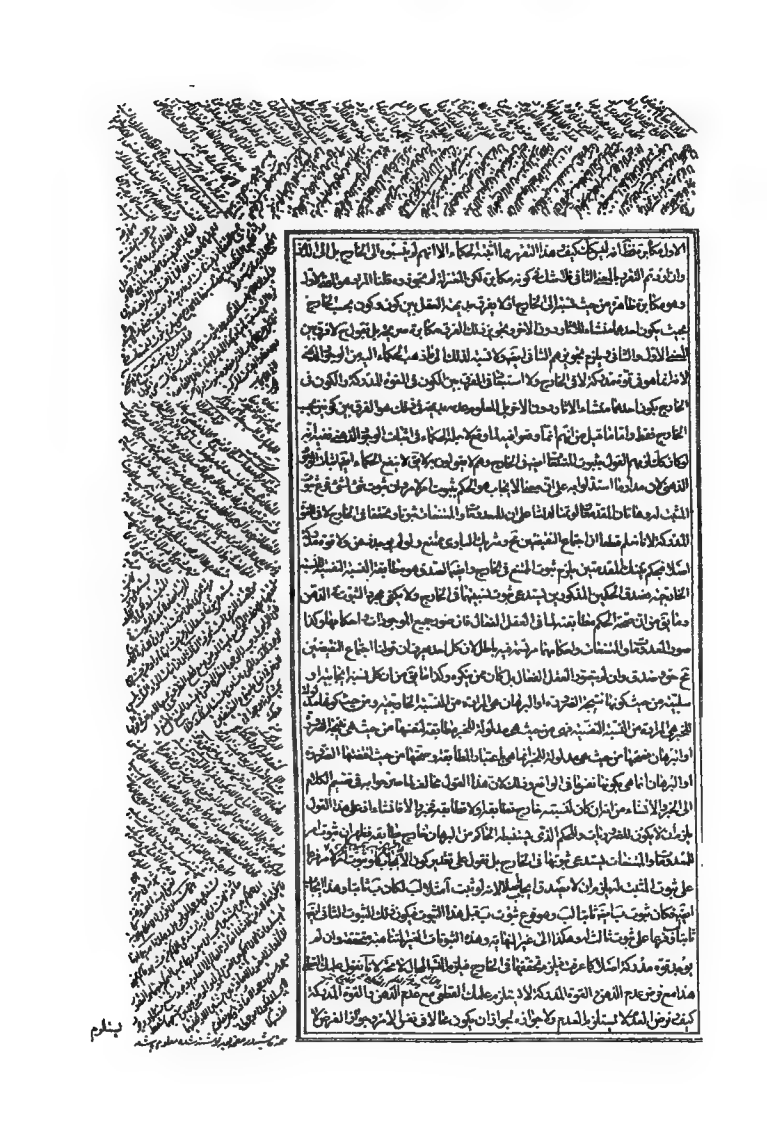
الوجود مع شيء من الاشياء ليبقى مجرد مخالفة بينه وبين المنافيات مع جميع المعقولات والى ذلك اشار

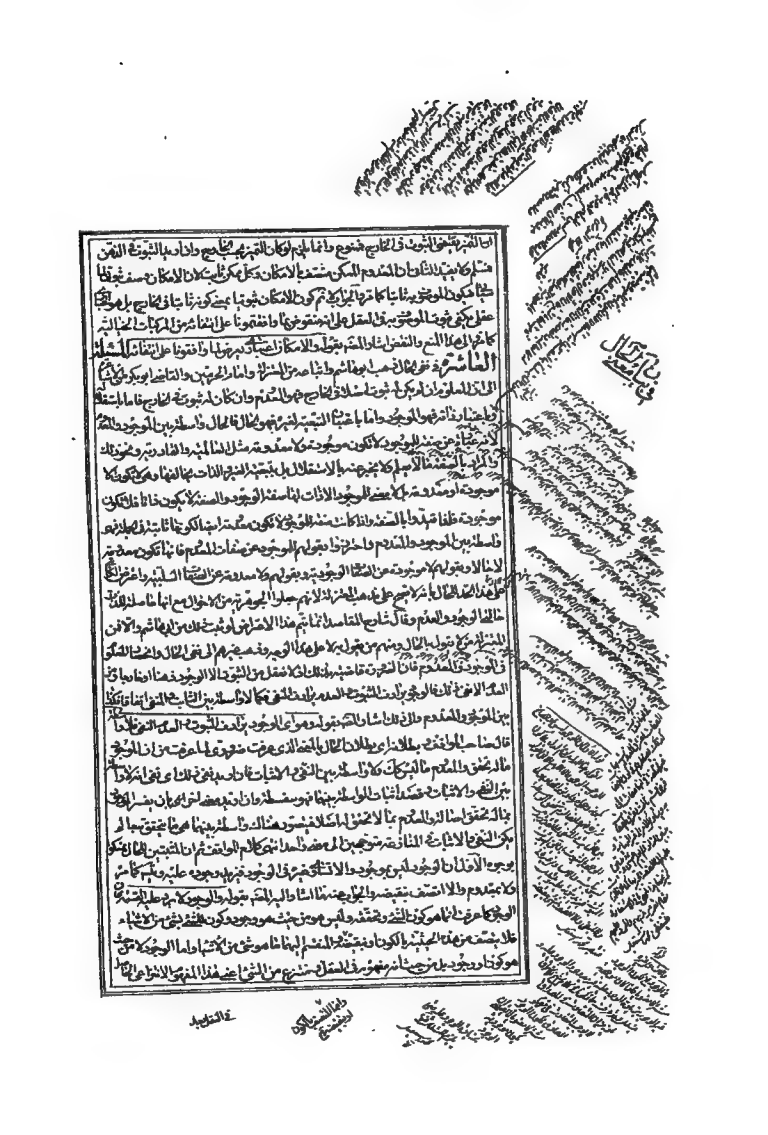
المصنف بقوله ولا ضد له ولا مثل لمخالفته مع المعقولات لاباينها بل بذاته ذلك ان الضد كذا

والمثل كذا الخالف لما الهوية بكون متساو كالشريك في الموضوع ولا يجتمعان في تمام الماهية او غيرها

بشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه

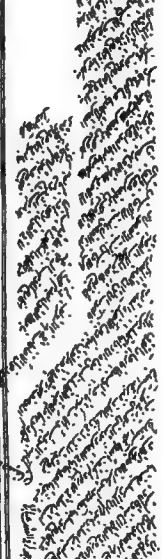
شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بتلك الاعتبار تحقق ماهية بل يكون هو ماهية فالوجود





الاعتبار الا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق والعدم المطلق
هو وفقد باعتبار كونه ونقيضه كما هو المشهور في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابل
ونقيضه ان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق فلا يرتفع عنه الوجود المطلق مع تحقق العدم
المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقع وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع
الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق الجامع له
ومقابلا اياه ولكن يجامعه لا من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه نقيضا له
وكونه نقيضا له انما هو بحسب النفس لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في
موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه اردنا
ذات الموضوع بهذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يمتنع في تقابلهما لان المشروط في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل
واحد بحسب نفس الامر اي يتصف كل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالمتقابلين بحسب نفس الامر بل بحسب فرض
العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كل الاضافتين بحسب فرض العقل فان العقل
قد يفرض ذاتا ما موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى
اشار المصنف بقوله وقد يجتمعان اي الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي
وفيه انه كان ينبغي على هذا ان تقول كما قد يجتمعان معا كما لا يخفى على انه لا يمتنع كون كل من المتقابلين
مفروضا في اجتماعهما لا يمتنع كون كليهما مفروضين ايضا فحينئذ ما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاخرى
لكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيصدق عليه الكون المطلق لكن لا باعتبار التقابل
بل باعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه مسلوب الوجود المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل
له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار
انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يجتمعان معا دفعا لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن
ان يتصور لانه لا تميز له في نفسه ولا في تصوره فكما انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور
نقيضه وهو العدم المقابل الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فقد ورد عليه الشارح
القوشجي اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بان يعرض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى هذه الاعتذار
بناء على الجهة انما المستحيل اجتماعهما بان يعرض لهما المحل الواحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في
واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا الكلام فيه بان يقال العدم من حيث انه مسلوب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض له يجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان معنى قوله وقد يجتمعان معا
ما ذكره لكان لفظ معا لغوا واقول يمكن ان يقال معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على ما بين انه لا اجتماع
باعتبار التقابل لانه اجتماع المتقابلين بل معناه انهما لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين

مثل زيد كاتب في زيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب او زيد ليس بلا كاتب اعلم ايضاً ان وجود الملكة اعني الوجود
المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يسمى وجوداً مطلقاً وعدماً مطلقاً مثل الكتابة موجودة او
معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيداً مثل زيد موجود كاتباً او كاتب في زيد لا كاتب او ليس
كما عرفت فينبغي ان يعلم ايضاً ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرهما هو المراد من الوجود الخاص
والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل عند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بحسب
اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب
والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت مفصلاً بالتمثيل السابق
في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظر في هذا الكتاب بفطانة [illegible] ما هو الحق في هذا
المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركيبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء
[illegible] فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما مر هو مقول الاشياء وليس من جنس
الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله
بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلاً لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره لان الجزء [illegible]
شيء وبغير [illegible] كون وتحقق الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن جزء
لانه لا غير شيء وبعض تحقق والحاصل انه بعد ما اخذنا ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه
لا امر يوجد واذ ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلاً فما يستدل به على ذلك من انه
لا اعم من الوجود لشمول كونه جنساً له دون فصل الوجود كما هو بين جميع المقولات فلو كان له جزء لكان جزء
للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضاً لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضاً اذ لو كان له جزء لما كان
يكون موجوداً فيلزم تقدم الشيء على نفسه وامثاله [illegible] تقوم الشيء بنفسه [illegible] الغرض منه تنبيه
على ذلك [illegible] المناقشة فيه [illegible] بالوجود الموجود فلو كان الموجود جنس لكان [illegible]
وعلى ما بازائه في جوابه ما هو لكن ما بازاء الوجود المطلق هو المبدء الحق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا
شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزءه مفهوماً محصلاً متعيناً **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود
يتكثر بالذات [illegible] الامر متكثر بالذات بحسب تكثر الماهيات ومخالفته كمخالفتها كما هو
مذهب الحكماء على ما عرفت سابقاً لا انه يتكثر بالعرض بسبب اضافته الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين
بيان ذلك انه لا عبرة لكل ماهية كانت غيرها كون [illegible] منها بحسب آثار مخصوصة تلك الماهية وهو كونها
بحيث يصدر عنها تلك الآثار ولا شك في حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية
صدور آثار مخصوصة اخرى مخالفة الماهية التي [illegible] تلك الآثار للماهية التي صدر عنها هذه الآثار
هذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك
فان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بعضه كون [illegible] النفس كون [illegible] الوجود على
ما عرفت سابقاً وكونه عرض الوجود للماهية في العقل ليس معناه ان الوجود [illegible] هو بمعنى الكون [illegible]



الثاني ثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل مصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا
مصحح فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد لاختلاف الوجوه التي اشار اليها المصنف بقوله ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وبما في عدم الشرط وجود المشروط و
مصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف [illegible] اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط
وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الآخر ولا امتياز في تلك الاعدام الثلاثة لما اختلفت
مقتضياتها واستدلت النفاة بان المعدوم والعدمات صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو
متميز فله وجود لا عدم لان التميز صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان التميز
التام بين المعدومات امر متحقق في الخارج او الذهن [illegible] والعدمات هو باعتبار [illegible] فلا
نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي [illegible] عند العقل [illegible] كل
منها باحكام مخصوصة [illegible] الا لكان لها ثبوت عند العقل فبطل [illegible] ثم قال صاحب
المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز في المعدوم الا في العقل فان كان
التمايز لكونها موجودة في الذهن [illegible] يتصور معدوما اي معدوم ليس له ثابتة
الوجود وان لم يكن في ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات صرفه تمايز وامكن ان يتصور ما هو
معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له القائلين بعدم تمايزها ثم قال [illegible]
انما كان التميز [illegible] ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت [illegible] في نفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا انتهى [illegible] صاحب المواقف كان [illegible] التفريع هكذا لا انا
[illegible] وهو العكس [illegible] كلام شارح المقاصد [illegible] كلام المواقف [illegible] لما كان الحكم
بتمايز الاعدام [illegible] الاعتراض [illegible] التمايز [illegible] كون الموجودات الذهنية [illegible]
من الحكماء والمتكلمين لا المعدومات [illegible] على الجواب [illegible] الذات لا
[illegible] في الوجود باعتبار [illegible] بان يتصور العدم وذلك التصور [illegible]
[illegible] المتصور [illegible] الذهن [illegible] هو [illegible]
في نفسه [illegible] وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض [illegible]
[illegible] فان قيل [illegible] بكونه [illegible] فانما [illegible]
[illegible] لا كونها متحققة في الذهن [illegible] لها ولو سلم
ان [illegible] الشارح [illegible] المحقق الشريف [illegible]
بانه لا فرق بين مفهوم العدم [illegible] ان كونها متحققة [illegible] الا انها
متحققة [illegible] فانما [illegible] لا [illegible] كان [illegible] الاشياء
[illegible] عليه [illegible] الشارح [illegible] المطلق [illegible]

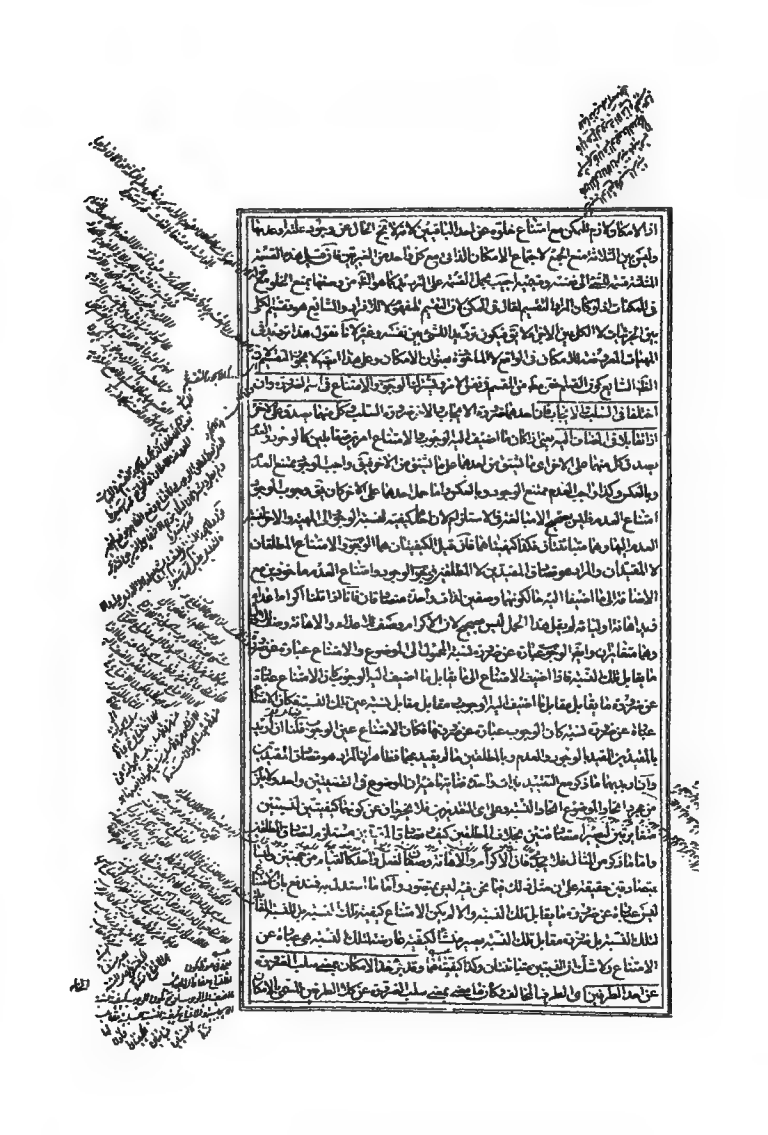
فمن قال

الجهة كما لا يعتبر في الجهة الملفوظة انها عبارة عما علم في قضية اخرى ولكن المقصود هنا بيان تفصيل المواد
المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر هي في انفسها وجهات في التعقل
هذا القدر كاف فيما هنا قال المحشي في شرح الاشارات اعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة
هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منه عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها
الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا قلنا
قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان
العام المنافي للوجوب او للامكان الحقيقي ولم يتبين لنا تلك النسبة في نفس الامر شيئا منهما ولا الوجوب والامكان
الحقيقي بل يعلم منهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم
ويتصور منها بحسب ما يطلبه العبارة من النسبة التي هي الجهة انتهى فالمواد والجهات على ثلاثة الى الرابطة
منضمها هي الوجوب والامكان والامتناع فان الامكان يدل على منفك النسبة والوجوب والامتناع
يدلان على ثبوتها لكن الوجوب يدل على ثبوت النسبة المرتبطة له والامتناع على ثبوت نقيضها اي النسبة المرتبطة
له وكذا الممكن وكذا الحال اذا [illegible] ثابتة فتثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا لوحظ الوجود رابطة
يكون القضية موجبة واذا لوحظ العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما
اخر غيرهما فاذا [illegible] الامكان فان حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي
ان يشتبه عليك ان مفهوم نسبة المحمول بالايجاب والسلب فلا تغفل بينهما من الرابطة والنفي فرق بين مفهوم
ومفهوم [illegible] شارح المقاصد المحقق [illegible] ان في كل قضية الوجود واللاوجود
رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه
الامور او غيرها فاذا قلنا الباري تعالى واجب موجود فمعناه يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا
اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم فمعناه يوجد ممتنعا او لا يوجد ممكنا او موجودا وقولنا الانسان
ممكن او موجود فمعناه يوجد ممكنا او موجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تعدد الاعتبار اي
يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امكان او امتناع هو المحمول واخر هو الجهة انتهى بمعناه
وقد ذكر لتنبيه ان المعتبر في المادة هو النسبة الايجابية فعلى هذا يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية
دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هي الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس
بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا
الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء
واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب [illegible] بالفعل [illegible] ولا تكون
في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدقها وكذبها او لا
دوامها [illegible] فاما ان يكون الحال هو ان المحمول بذاته يجب صدقه بايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال
الحيوان عند الانسان او يجب كذب ايجابه فيسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا
يجب ولا يجب [illegible] ويسمى مادة الامكان ومعنى الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية الثنائية

يوجد

يوجد لمقولها منه الحال بعينها فان مقولها يكون متحققا عند الايجاب لسلب الامور المذكورة عنه او يكون
اوجبت حال نفي الاثبات الا انه لا يخلو في الحقيقة او ما تشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبة
المحمول الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان والانسان ليس
بحجر او نسبة لا ضرورية الوجود ولا العدم مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة
ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا اما واجبة
ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى قد يتوهم من كلام الشرح ان المواد الثلث العقلية كان منحصرا على ما قبل
للقضايا الثلاث الثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية
وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره
الشيخ في الاشارات فان قوله كذا المسئلة ثم بين المواد على هذا التقدير وهو لم من ان يكون
مع هنها اللازمة الثابتة على التقدير الاول لا غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجوب وعدمه
على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود في تصورات هذه المعاني الثلاثة ضرورية الا
انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجوب فقد الوجوب ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع
ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم
اقتضاء شئ منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يجاب شئ عادة تعريف كل منها في تعريف الاخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب كذا يعرف بعض
بسلب الاخر فيعرف الوجوب بسلب الامكان والامتناع وكذا الامكان والامتناع وكذا في الواجب فانه
يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه
ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يوجد هنا ان يكون القسمة حقيقية كما
فاعلم ان الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اي بالنظر الى الذات وما يوصف به فيكون قسمة
المفهوم بحسبها الى الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها الا في الصدق
ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا نسب اليه من
نفس الذات الى غيرها فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب الثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له
الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن لذاته فهذه
اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على مفهوم من المفهومات وهذه
القسمة ما يعرف المفهوم بالقياس الى ما يقولون ان كل مفهوم اما واجب لجواهره مثلا او ممتنع
او ممكنها لما تقرر ان الذي يبحث عنها هنا هو الذي يذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة
غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم
لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان لا
يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم يندرج في قسمها
الواجب فانه يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب لذاته والثاني بما انه يجب له الوجود فقط

ما دام



الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني ضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف الموافق لا امكان الخاص
الذي قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العام لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق
لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يسمى العامي عاما والخاص خاصا
ايضا لكونه اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا عموم ما يشتق منه لما مر والامكان بمعنى ثالث
اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء
على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات
كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه
اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري النسبة البتة ولا في وقت كالكسوف
في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المص في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع
الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا
المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسان
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها ثم قال وانما قال كانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو
اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا
من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد
يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات
في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الاحوال التي له في
الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المص في
شرحه هذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين
ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها
لكون موجودة اذا كان وقتها الا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين ربما يتعينان على ما يتعين احد طرفيه ضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو
الحال وان عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب
علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل
السابقة وههنا سر لطيف نشير اليه في موضع اليق به الشيخ ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه
في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في
الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المص

لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بامكان اما
بالضرورة موصفة لا عن فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا ايضا بالضرورة والموصوف
بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان
ثبوتية الامتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في اول الشرح كمعنى واحد مضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع المعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لاستحالة
كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان في كلام الشارح اضطرابا لان اول الشرح
يقتضي على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاثبات الامكان
فيه وعدم جعله على الامكان العام مبني على كون المراد امتناع الوجود المقابل للامكان الخاص
بطرف الوجود ونقول ذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم
ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتية باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بجزء
الوجود مع كونه اخصر قلت لان لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجوب الموصوف عند
وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل ما من
شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فغير عين الوجه
الاول وان رجعت بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه مختلفا
للاول بل صار دليلا براسه فلم يرد الوجه لنفي الامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان يكون صفة ثبوتية فتتاخر عن وجود موصوفها
بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فوجد من غيره ثم عدل بجعل
هذا الوجه في الوجوب لان فيها الوجوب سابق على الوجود لما تقرر انا بما يجب لوجوده يستتبع وجوبه
عقلا فعلى ذلك يتم ان يقال لو فرض انه وجوبي فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها
فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او الوجوب الى
بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شيء من الامكان والوجوب يمتنع تاخره عن وجود
موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع
تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود الذاتية والعرضية وما يرهما ولذلك جعله
صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون
اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى
الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونقيضه بالضرورة واعلم اذا
لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا
فعلم ان الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان المنفي فرق
الا علامر لا نسلم تقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان على تقدير كونه منفيا

فان

فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان المتحقق فنفي الامكان هو نفي ذلك الامكان المتحقق وفرق
بين الشي المتحقق وبين نفي الشي المتحقق كالفرق بين الامر الوجودي وبين نفي الامر الوجودي فان
الثبوت والعدم متناقضان وامكان الشي معدوما او موجودا فهما ثابتان فلما تحقق الاعدام الا
تمايز قلنا تمام كلامه قال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان فانه يحتمل سهوا من
الناسخ فان الخصم لم يدع استلزام عدم الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
اللزوم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي فهو ثابت على مذهبنا وعلى ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
منتجا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض
المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان حتى يكون التالي لنقيض مدعي الخصم هو عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على مذهبه فيصدق نقيض المقدم الذي
هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يحمل التصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان
بالنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي فرضا منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون مفروض كونه منفيا مطابقا
للواقع فعلى هذا فتفسير المنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بعد الفرض لا ندرج هو في نفيه تحت الاعدام
التي لا تمايز بينها فيما قبل فيمكن ان يفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه
لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان المنكر لا امكان له اذ على التقدير عدم الفرق
بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان
لكن كون الممكن لا امكان له تناقض صريح فلا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم
وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا هذا
كلام المحقق على حدة وجوابا اما جهة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق وعدم
الثبوت لا بين الفرق والثبوت فكلام المحقق يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة
التي ادعاها المستدل وليس جوابا فلان كلام المحقق صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء
المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المتبادر الى سياق الدليل والجواب عنه بكلامه لا يوافق كلام المحقق
هذا الاستدلال ولا تقريره هذا الجواب فان المحقق الدواني والكاتبي معترض هذا القائل ان المراد من
المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا
لثبوت المقدم وقوله لا يحقق نقيضه الا انه لا يستلزم مدعى الخصم يرد عليه ان الاولى
منه الحمل على ثبوت الفرق بينهما فيحل على ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والله على هذا
التوجيه انه يحقق فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ
في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة

موضوع

الاولى وسواء فرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اقتضاء الذات بصفة في ظرف لا يقتضي
كون تلك الصفة موجودة على ما مر الثالث ما مر في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب
ايضا كما لا يخفى **المسئلة الحادية والعشرون** في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما
بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله
والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع
الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي
حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته
سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب عن وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيرين ليس
الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب او الامتناع فلو
استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على صح واحد
وهو مح لما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا يمكن الى الغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل
لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات او لا يخلو
من الثلاثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع
الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل
بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات
هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب
الغير يمتنع انقلاب الوجوب او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى
الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما او بالعكس فان
قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاول
على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا
الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضائها لعدمهما فلا ينافي الوجوب
الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين
فان احدهما اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود فيتنافيان
اقتضاء الغير لمساواتهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء
الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار الغير
لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات
مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب
وهو جائز قلت فللغير مط سواء كان وجود الغير او انتفاؤه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك
بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا محالة مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون
بالذات فتفطن وح يمكن استناد بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما ظهر من قوله

ومعروض

ومعروضنا بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتى معروض الوجوب والامتناع الغيرية

اراد ان يشير الى تجويز عروض كل منهما فقال عروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بل النظر الى

الماهية وعلتها يعنى عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار

الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت معها ستعرضها مقولة وعلتها اى علة الماهية لان علة الماهية

لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليها اى الماهية وعلتها يثبت بالغير الوجوب

بالغير والامتناع بالغير بالنظر الى علة الماهية بعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية مع

الوجود والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية بحيثها الوجوب اللاحق الذى هو الوجوب

بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية يحصل الوجوب السابق الذى هو المراد من قولهم الممكن ما لم

يجب لم يوجد واعلم انه كما ان الوجوب السابق يختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة ولما كان

اللاحق فالظاهر انه كذلك لانه بما ان الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور غير الوجوب السابق ولما

الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية

حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فلعتبار الوجوب فى الواجب بالذات الذى

وجوده عين ماهيته كما فى صفات الواجب لا يصح منها الوجوب اللاحق وقول المحشى فيما سيد بحقيقة

وجوب لاحق لا يخ عنه فتبصر فيه لانه يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا فى الواجب ان التحقيق الخليلى

انما يكون بازاء الكنه فلا يطلق فى الواجب او سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنا فى الممكن

وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق المذكور على الماتن من انه صرح فيما بان الوجوب بشرط الوجود وجوب

بالغير لا شك انه يشمل الواجب بالذات لتحقق المذهب الوجود وقد صرح ههنا ايضا سيد بقوله لا يخ عنه فتصور

فتلبسه فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافى قوله ومعروضنا بالغير منهما ممكن هذا و

قوله ولا منافاة بين الامكان والغيريها اى بين الامكان الذاتى والوجوب والامتناع الغيريين

تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروضنا بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من انا

لو قال لا منافاة بالقاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك

التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشئ

فى نفسه ووجود الشئ لغيره كان الامكان على قسمين امكان وجود الشئ فى نفسه امكان وجوده لغيره

وكان كل موجود فى غيره موجودا ممكنا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود فى غيره ايضا ممكن

الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اى الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا ذاتى اى ممكن ذاتى

على الاطلاق من غير عكس اى ليس كل ممكن ذاتى على الاطلاق ممكن الوجود والحلول فى غيره اما الاول فلان

الوجود فى غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود مطلقا ولا الواجب

الوجود لان الموجود فى غيره يحتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثانى فلان

من الممكنات ما هو محل الغير كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا

يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشئ لغيره لا يستدعى ثبوت الثابت فى نفسه

فالمعنى

كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوقوع ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على
امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بابتنائها على اخذ الوقوع فهي غير واردة على محل
النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية
الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه
مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتنا
الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على اخذ الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية
الكافية في الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاغراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده من
الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية
ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج
لكون الواجب واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما
يستغني في ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما
اشار اليه المصنف بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته فحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال
اراد انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا
كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا
يلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير متصور بيان الملازمة
انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف
الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب وهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم
الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان
امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما
اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية ايضا فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على
سبيل الاولوية وهل النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف
الاخر ام لا وان اريد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد الا ترى ان امتناع
طريان الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى
الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى
الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما خرج
من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون

واجبا ايضا

فالجبا وايضا السبب انما يجعل سببا و لي اذا كان وايضا اذا لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن
وقوعه اولوية المسبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن اولوية وما ان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب
فلان ح وح فنقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير الرجحان اولوية لا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان تعطل ما بالذات وهو ممتنع
ح لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان تكون ممتنعة
بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول فتكلمنا نختار اولا ان المراد امكان الطرفين بمعنى
بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في
اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو امكن تخلفه عنها فاما بلا سبب فلزم ترجح المرجوح
بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان
المراد امكان الطرفين بحسب نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند
اليها اذا كانت مقتضية لوجوب الوجود كانت سبب الاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب
الا هذا ولا مدخل في ذلك للاسباب الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف
المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على
عدم ذلك السبب فلم يكن الذات كافية فيها فان قيل المراد بالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون
الذات كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلنا ان نقول يجوز ان يكون هناك
اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية
فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العلة المذكورة ونعرض على التقدير بان كون
الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب للعدم فوجد الممكن من غير احتياج الى مؤثر موجود
فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية
او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدأ فاعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى ايضا ان كان هو
الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالتمام كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر انه ان نفي الاولوية
الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم تكن كافية
في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء في الوقوع
والحاجة الى العلة في الوقوع سواء فرض هناك اولويتها بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا
هذا ثم اعلم ان سبيل المدعين اخذ الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب الممتنع طبيعة
الوجود والعدم والقابل لهما نفسه كما يقتضي فانه وجوب ما يقتضيه كان يقول الخصم ان الممكن هو الذي
لان الوجود اولى به والنظر الى ذاته من حيث هو في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية ولا اقتضاء
من الذات ح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على مبحث الاقتضاء والعلية الايجابية
كما قيل فهو ان بقي لما يوجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح
سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستصحاب فنقول لنا منع الطرف الآخر نظرا الى الذات ثم

بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا لو ادعوا في تلك المقدمة لكن لو فرضنا بانه لو لم يجب
لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع محتاج الى
مرجح اخر لم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل الثاني للاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية
ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق على الحجة بوجوب الغير لا يخلو عن قضية فعلية مقولة كل ممكن
فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور الذي مر بيانه ان الممكن ما
لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو
بواسطة الوجوب بشرط المحمول وهذا معنى لا يمكن ان يخرج عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه
امر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالنسبة
بل موضوع السابق هو الماهية فيها اخذ نقيض الوجود والعدم وموضوع اللاحق هو ماخوذة مع احدهما
فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده
معدوم فيكون ممتنعا بالغير بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير مع الجمع كما تبين اجيب بان سبق
الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فالوجوب في زمان الوجود والامتناع الاول في زمان
العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانا ان ...
الوجود البعض في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متغايرين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الاخر ولو
فرض فالوجوب متوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن فهو ايضا باطل لظهور
انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد بالسبق هو
في لحاظ العقل عند ملاحظته للمعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم
يتحقق علة الممكن لم يجب وجوده وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب لانه لا وجوب
بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجود اذا كان مما يتوقف عليه الوجوب كان جزءا من العلة
التامة فيكون متقدما عليها الا انه متاخر اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب معتبر بالنسبة الى علة تامة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى
الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب يمنع صدوره عن الفاعل المختار
لان الوجوب مناف للاختيار فهو ينقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة يتحقق الوجوب
الا انه يحقق الاختيار بكون المعلول ذاتيا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم
والا يجب الماهية او يمتنع اي الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لو صح انفكاكه لكانت الماهية واجبة
بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو من الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين
فانهما منفكان لا محالة بزوال الغير وهذه مسئلة جلية اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا
يتوهم انه كما عرض عن الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية
الممكن بل يكون عارضا لها لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه
لحدوثه واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه لجاز

الوجوب الى الامكان لنسبة تمام الى ناقص فان التام والكامل انما يقالان في جانب الوجود ولهذا يتعارف
الحالة على العدم وانما لذلك قالوا الوجوب انما هو تأكد الوجود وقوته والامكان منعدم فامكان الوجود
ناقص الوجود بخلاف وجوب الوجود تام وكما لم يمكن الممكن فيما لذاته ومع هذا فاذا وجد يجب ان
يكون موجودا بالغير فمن هذا الكلام يتحقق انتهاء الممكنات بالامكان الذاتي والوجوب الغيري
فلنشر الى المسئلة الخامسة عشر في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق
على معنى آخر غير المذكور وهو قوة الشيء لصيرورته شيئا آخر كقولهم النطفة لصيرورتها انسانا وقوة الفحل
لصيرورته كذلك وهذا التفسير ينشعب الى شعبتين الاول وينشعب الى الشق الثاني بالاعتبار الاول يقال له
الاستعداد فيكون النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي
الامكان الوجودي الجهتي فيقال ان الانسان يمكن ان يوجد النطفة كما يمكن ان يوجد قبل ان
النطفة يمكن ان تصير انسانا فكان معناه ما ذكرناه وهذا المعنى كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير
الامكان الذاتي الذي ان فرض فيه ان يوجد الانسان مع قطع النظر عن غيره وبعض شرائطه ممتنعا وبعض موانعه
موجودا والمبحث عن هذا الامكان الفاقة فان الامكان الذاتي للانسان بالقياس الى النطفة ثابت
على السواء فبقي ان الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ما خوذ مع تحقق
بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيما يكون معناه ان الكل الغير المتوقف على المتوقف والاستعداد اشارة
الى الامكان الاستعدادي وان نسبة الاستعداد الى الاستعداد كنسبة الى المستعد بل الاستعداد اقرب
لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان امكان الانسان النطفة
اشد من امكانها العذرا وامنع من امكانها المستعدة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها
للصبي واضعف من امكانها للمتعلم وهو مستعد وجودية من شأنها العدم بعد الوجود والوجود
بعد العدم كما اشار اليه بقوله وبعدم اي بعد ان كان موجودا اما بحسب الشخص بالفعل او بالقوة
الاستعدادية وعرض الموانع وبوجود بعد ان كان معدوما بحسب بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع
وقوله لكن جاز ان لا يكون الكل المستعد كذلك بان يكون مركبا بسيطا كان الكل الامكان الوجودي
في العنصر او صورة واما عرضا كما ذهب اليه بعضهم او في الجنس او في الاعم الشامل للوضوح والمنقل
انتهى كما ذكر المحقق كما ذهب الى الجنس الاعم مركبي ليوسف افاضل متاخري قدس سرهم استعداد على
المركبات ثبوت الاستعداد في المنوي مثلا بالصور والاعراض فهذا اذا كان الرجحان من قبل المركبات
ان لم يحصل استعداد لها اما اذا كان الرجحان من قبل صورة من صورها كما قيل ذلك كالاترجة
لاشتمالها على نفس موضوع للاعراض حتى لا تستعد لها ما لم يتم تركبها فهو خارج عن الجواب عن قولك
ما ذكرتم باطل بنفسه وما قبل من انه اراد به التقسيم لكن الحصر ان الحكماء وان زعموا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا للمادة وكل ما كذلك فهو كذلك لكن المتسبب بطلانه فاسد وجه بطلانه
التسوية بين الحادث الذاتي والحادث الزماني وكل ما يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بهذا المعنى اذا الحوادث
عندهم كالعالم لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد المتعلق انما يحتاج الى الاستعداد عندهم في بعض الحوادث

وهو عبارة الامكان الذاتي باعتبار نفسه لكونه صفة وجود بنفسه بالقوة والضعف بخلاف الامكان
الذاتي فانه ايضا الامكان الاستعدادي فانه قائم بمحل الممكن فان استعداد صورة الانسانية قائم بالطفلة
بخلاف الامكان الذاتي

المسئلة السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب انقسامها

بالحدوث والقدم فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتبار ما به الصيرورة اعلم ان تحقق
الحدوث والعدم عند الحكماء هي سبقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وبعدية
مسبوقيته بمركل منهما فان وقائع الحوادث اليومية مسبوقية وجودها بالمكن بعديته المقابل لها
وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علة الشاة كان وجوده يحصل له من وجود علة الشاة
وقوله العدم الواقع في تعدي له العدم الزماني اعني لا من شانه ان يحصل في زمان كما انه اذا كان
الاولى فان والعدم الزماني فانما يقابل لما يخلعه علة مسبوقية الوجود بالعدم المقابل لها كما مطلقا والحدوث
الذاتي موصوفية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو لا يسمى الذاتي لجامع الوجود الحاصل للممكن
من الصانع وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال لا استحقاق الذات للوجود وهو نفي
من لوازم الممكن والعدم الذاتي مقابلة وهو مختص بالواجب لوجوده لذاته ولما كان المتبادر من
العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني المخلص المذكور يخص المتاخرون بتقسيم العدم
الحدثي بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين ومنهم الفاضلين بعد المسبوقية بالغير
والمسبوقية به فيما ان كان العدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به كان وجود الممكن كما
هو مسبوق بالعدم الذاتي كان مسبوقا بالعدم ايضا والعكس على هذا فاطلق الحدوث والعدم
على عدم المسبوقية بالغير في الجملة والمسبوقية به ركك فان كان الغير هو العلة بالزمان والمعلول
واما على قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان با
الزمان فالزماني فالظاهر انه واما العدم اعم من الذاتي والزماني لا انه حيل سبق الذاتي بالذات
وسبق الزماني بالزمان ولما ما اورد عليه من ان العدم لا عدم له بالذات على الوجود والا كان
اوجد عليه كما يمكن ذلك في الممكن المتصور الوجود والا عدمه مع كونها محدثة عدما ذاتيا
فسبابي بتصفيه بحقيق بالذكر ثم واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود
بالعدم المقابل له كما يشير الى العدم الذاتي في الحدوث حكما لا يشيرون الحدوث الى الذاتي
والزماني بل يجعلون الزماني من سوابه سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم
الظاهر في ذلك نقول المعلوم اما الوجود او ما عنه مسبوق بغيره او العدم فقدم والا فحادث فيشمل
للقديم الذاتي والزماني والحادث الذاتي والزماني على ما ذكره المتاخرون فالقديم الذاتي هو الواجب
الحق سبحانه وتعالى بالغير سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم
اي العدم الزماني في الحق الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير سواء كان عدما
او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالغير سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو
الوجود المسبوق بالعدم المخلص الذي عرفته فتدبر والكلام فقديم اما ذاتي او زماني وفي الافعال

اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وهو الذي ذكره وقد
يوخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر من ما مضى من زمان وجود
شيء اخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك
وهيولى العناصر عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما
مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن
وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة فان كلما كان زمان وجوده الماضي اقل
فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم
وما يقال في بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب مقيسا الى الابن
حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي
مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد
عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار
الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم
مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة
بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من النسب لما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان
مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اولى المصنف ايراد ذلك في خلال
مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان
او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد
خالفوا الحكماء في العدد بالسادس وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما
باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المع لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل
للمع من العلة وليس حاصلا للعلة من المع كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل
لكن بحسب الخارج ويقال له السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان تقدم العلة التامة بالمعنى
المركب على المع نظر لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه
وكذا المشتمل عليه فمدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف والمعية من حيث هو
معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا محالة خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء بالاسر فان
الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضية لمعنى التالف
بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين الماهية انما هو
مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى

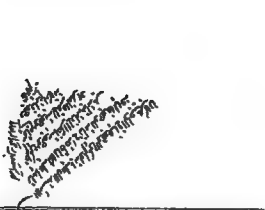
المركب

هو لكونه في اللغة ظاهرا في العرفي حقيقة عند الجمهور وفي بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
على ما دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي [وعلى الشرفي] اولى من الطبعي وعلى الطبعي
اولى من العلي فان قيل من اين السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان لان السابق في هذه الثلاثة يجوز ان يصير لاحقا وهو هو بعينه بخلاف العلية والطبع على الامر
فلم يظهر اعتبار التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا
كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزمان والمكان واحد هو النسبة
الى المبدأ المحدد كما يظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت فهما مع الاتفاق في
ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتأخر وعدمه لذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع
اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن اختلفا في ان احدهما مفيد موجب للمتأخر دون الاخر جعلا
نوعين فلذلك التقدم في الزمان فهو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدأ المحدد لتلك النسبة
ثبت له اللبث الذي لم يوجد حينئذ ولا يكون له اللبث الا وقد كانت له سابقة وتقضت مع تقضيه وفي المكان
هو النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدد لتلك النسبة الى المبدأ المحدد وثبت له اللبث الذي هو موجود
معه ولا يكون له اللبث الا وهو موجود له سابقة الموجود معه مثل ذلك في الزمان هو الوجود
ابتداء كما في الطبع الا ان في الزمان لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبع فان قلت قول الشيخ في
مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس انما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحركه
باختيار الرئيس ليس مما يجوز فان ذلك اخرجه من التقدم بالشرف والحاقه بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول
ان الاختيار يقع منه للرئيس الا يقع منه للمرؤوس الا يسبق منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو
اصل الاختيار والاختيار فان اختيار المرؤوس هو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس هو اختيار الكل واما
كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤوس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ثم
وهو ظاهر كما مر فان قلت قد يظن ان هناك قسما سادسا للتقدم على راي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم
الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهيات فان حاجة
الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الوجود بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور كما ان
الماهية في تحقق الوجود تحتاج الى الفاعل الذي هو العلة المصدرية فكذا في تحصل القوام تحتاج الى الاجزاء
التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل
للكل الا وهو حاصل للجزء مع قطع النظر عن ذلك قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء   وليس بحاصل للكل
قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته
وتكون جزءا من حدها انتهى كلامه لقد بالغ بعض الافاضل في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا تقيها حاجة الماهية في

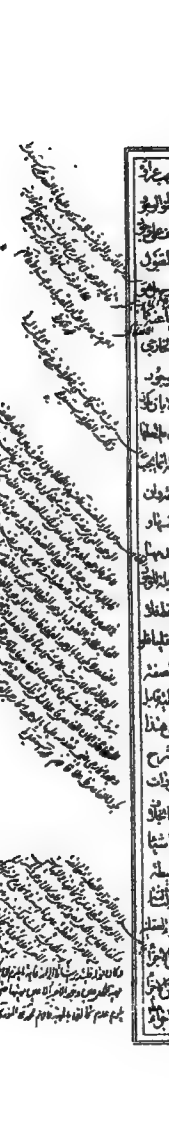
لقوام

لها لوازم ليست عما تقتضيه ماهيتها فان جاز لها وجود فان تأثير الفاعل ليس الا نفس المهية والتي تشترع في العقل وليس الفاعل ما تثبته بعد في المهية المركبة بعد افادة جميع اجزائها بل افادة المهية نفس افادة مجموع الاجزاء فظهر لها ان الفاعل بعد الماهية في افادة تحصيل الاجزاء خاصة اخرى تسمى افادة الوجود ونظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم المهية وفصلها متقدمة على مرتبة الوجود كما موراى المحقق الدواني او بالعكس كما موراى سند المدققين لا يرجع الى طائل لهذا المقدم ليس بحق التقدم بالطبع كما نقول فانك قد عرفت انما هو بحسب الخارج وكون المهية واقعة فيها وكلامنا انما هو في نفس المهية مأخوذة باعتبارها في مرتبة انها مع قطع النظر عن الوجود بين وكلا شك في حصول هذا الاعتبار فانه الذي جعلوا اللوازم التي تلزم المهية بحسب مرتباتها بلوازم المهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني تحقق المهية وهذا الاعتبار وسبوق بتحقق ما موجزه لها للاحتياج فهذا الاحتياج ليس لاحتياجها في الوجود وانما ليس فيها اعتبار الوجود وصلوح حملها ان النزاع المذكور يرجع الى طائل بان الحق هو تقدم نفس المهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدمها بالطبع بالجملة ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل المهية هي التعبير بالتصليد والتقرر انما هو لنفسها في الجملة فلا يتوهم ان المراد الوجود ليس بحق تقرر المهية ونفسها فان تفصل وليعلم انه كما جاز ان المهية جعلوها هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع بالمهية فلا ينافي عدم تقدم الواحد على الاثنين من مسئلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالمهية انما دخل في التقدم بالذات لما مر والذي يكون لعلة التقرر فيكون على ثلاثة اقسام التقدم بالعلية بالطبع والتقدم بالمهية ملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجود بحسد نفسه هو نفس المهية ولما كان بعضه منهم متأخرا ومتراتبا مرتبة بحكي حتبارا في نفس الامر فاذا جعل كل واحد منها مأخوذ التقدم حصل انواع فلتقدم من التقدم لا تحصر ثم ما قالوا للمتقدم في هذا السبل من ان الجنس متقدم على نوعه لا لكون جزء له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اعم من بحث انه جزء كما يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يحب ان يحمل على نوعه لا لكونه علة ناقصة له وموضوعا له لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية بحسب الجنس الذي لا يحب ان يكون نوعه جنسا لكونه تشريفا من نوعه فهو لكونه خاصا ممكنا ان يوجد بدون النوع وبعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الجنسية المتقومة فالانسان لوجوده في المهية وصحة كونه ماهية الا افراد اما انه حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وعلى ان التقدم بالمهية اسم التقدم بالطبع اذا الحالق في حرم المهية لان المتقدم فيها متقدم يحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة ومن حيث الوجود فان ذات الانسان لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس في حق الان هذا التقابل صريح في ان الملاك فيها هو تقوم الذات تقررها ودون وجودها فكيف يكون هذا التقدم اخلاقا للتقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه بحكي الوجود فان تأمل تطلع على بعض الاغاظ ان فيها قد ما ساسا بساحاء التقدم الذي والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في مرتبة الواجب تعالى التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود في المرتبة على المتقدم بحسب تقدم الدهري لما الوجود في مرتبة الواجب وليس هذا الوجوب المتأخر بحسب الرتبة عن تحاصل المتأخر بحسب الكم وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية لما الوجود بحسب المرتبة المتقابلة وليس هذا الوجوب المتأخر وليس بحاصل المتأخر الا هو حاصل للمتقدم فاتخذ منه فلتكن منه تكون ان بقي

الحادث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي
الممكن على وجوده بنوع من السبق اعني السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي
اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير فيها قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود
بالطبع لزم انه لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما سيجيء من ان التقدم الذاتي كالامكان
وسائر الاعتبارات الاخر يتأخر ما اخرى في جانب العلة فلا يتقدم شيء من فلا ينافي بساطة العلة وهذا ما وعدنا
سابقا وثانيهما التقدم بالمهية الذي تحققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو المعلول قال
الشيخ في الشفاء ان المعلول في نفسه يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه متقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات هيهنا هو التقدم بالمهية لان تقدمها بالذات على الغير
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل له وليس بحاصل لها بالغير الا وهو حاصل لها بالذات فتقدمها
ملازمة التقدم بالمهية فالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المحصل هيهنا الحصيلان التقدم
بالمهية هو ما ادعي من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما
لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله
بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية
شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والعجب من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود
فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود
وهو ليس يستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يستبعد تقدمه الحادث الذاتي
كما عرفت القدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث
صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم شعور ذلك فيه لكونه
عدميا لا تحقق اذ لا معنى له سوى عدم المسبوقية او فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا
اولا يجوز ان يكون ذات القديم زمانيا على صفة القدم مع مقتضاه بكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان
كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا
لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل
اعتباران يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تأخر الوجود او وجود الشيء عن الغير او ملاحظة تأخره عنه فلو
كان مقتضى ان بقائهما [illegible] لكن لا شبهة في كونهما ثابتين او وصفهما في نفس الامر ثبوت كل
منهما في نفس الامر بانه اما حادث او اما قديم ويلزم التسلسل المذكور فاجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان
ثبوتهما في نفس الامر انما هو بمعنى ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يكون وصف ثبوتهما من حيث انه

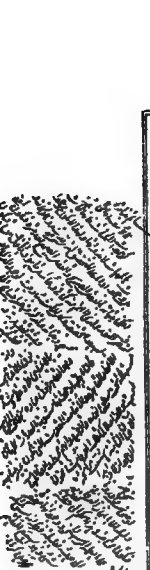


بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهة المتقدم انهما من التماثل
بحيث لا يمكن توجيه شك حيث حمل عليها وهو ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض يتساوى الواجب والممكن
في ذلك الحال لم يقتض شيئا منهما كان محتاجا الى سبب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات
متشابهة في اللوازم ثم قال لعلنا نتعجب من الامام بان العرض الذي يقع في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية
المحكوم بكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب قائما مستقلا بنفسه غنيا عن
التشبيه [illegible] الاستقلال لكل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلامه
شارح المقاصد قوله واثبات الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر ابطال لما نقل
عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره اما الاثر انه لو كان المؤثر في الوجود
هو ذات الواجب لزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي موجودة لم
لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات
الماهية عليها بالوجود وكذا يلزم تقدم الماهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود
عليه بالوجود مع ان اللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في
الوجود بالوجود ضروري فيرتفع المنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود
اعتبارها من حيث هي هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى ابطاله بالضرورة وقوله في الوجود اي في
وجود نفسه الذي هو صفة [illegible] لا شبهة في الضرورة [illegible] المنع فان كون وجوب تقدم
[illegible] وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري [illegible] ولا نزاع لاحد فيه [illegible] شارح المقاصد
من ان الاثر ان المفيد للوجود [illegible] لزم تقدمه عليه بالوجود [illegible] المفيد لوجود الغير [illegible]
ما لم يكن [illegible] موجودا لم يمكن مبدأ لوجود الغير [illegible] على [illegible] بل التأثير والايجاد متفرع
على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود [illegible] فلا يعقل تأثير الماهية بلا وجودها لا في وجودها
ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته فوجد اثره ولا يتحقق
هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا عليه فانه [illegible] الذات [illegible] موجود [illegible]
من غير [illegible] واما عن النقض بالقابل فهو ان القابل لا يحتاج الى وجود الماهية [illegible] لا يجب
المؤثر في [illegible] بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم
الماهية على لوازمها بالوجود كما [illegible] اشار [illegible] الى الجواب عن
[illegible] بقوله في الوجود يعني تأثير الماهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره فتأثير
الذات في الماهية [illegible] الذاتي [illegible] لان الماهية تأثيرها في غير الوجود واما النقض بالقابل فان تقريره
بان القبول لا يحل كونه معقولا بتوقفه على القابل فلو لزم كون المؤثر [illegible] عليه متقدما بالوجود لزم تقدم
القابل للوجود عليه بالوجود [illegible] في الوجود [illegible] القبول [illegible] الوجود



هذا انما اذا علمت قال الشيخ في الاشارات لو التأم ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها
وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى ولا في الكم وقال المحقق في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن ذات الواجب الوجود على وجه كلي
سيفصل ذلك في فصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدمة المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء متصل بتقدم المركب كخشبة السرير وغيرها من الاجزاء ومتحصل المركب مع صورة
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء الآخر متقدما على جزء السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما
ينفصل على اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع
الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب
بما هو غيره اعني الذي هو [illegible] الجزء الذي هو [illegible] الكل ثم قرر بيانا في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم
من شيئين او اشياء الذي [illegible] او احدها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر
او كان واجب الوجود كالمركب [illegible] الواجب الوجود [illegible] وغيره الوجود الواجب ليصف
تلك الماهية بوجود الوجود [illegible] واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة [illegible] بذلك واحد لكان
الواحد من اجزائه [illegible] الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود
ومقوما له فهو واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجود [illegible] ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
انتهى هذا الكلام صريح في ان الدليل المذكور ينفي الاجزاء الخارجية وينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة
الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مخصوص بنفي التركيب عن الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية
من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فيحتاج في هويته ممكن
ويحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم [illegible] الغاية التي هي في الواجب الوجود وان لم
يكن امتناع الحاجة [illegible] الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول
التالية [illegible] مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود [illegible] التركيب عن الاجزاء
العقلية فانه ابطله بما ذكرنا [illegible] ذكرنا من ان المرجع ههنا هو نفي الامكان والحاجة في الماهية
كلام المحقق للشرح حيث نقل عن الامام [illegible] الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها
لكنها واجبة الاستغناء عن السبب الخارجي فلا بد ان يكون اجزاؤها او اجزاء اجزائها واجبة [illegible] الواجب عن اجزاء حدية
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا للبرهان التوحيد [illegible] الباقي يكون معلولا له [illegible] الجزء فيكون غير مركب فظهر ان
هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال الاولى المطلوب ههنا كون الكل
ممكنا في ذاته [illegible] مسألة التوحيد **تحصيل انتفاء** [illegible] انه يمكن ان يفهم
قولهم حقيقة الواجب وجوده [illegible] على وجهين احدهما ان الواجب الوجود الذي له حقيقة ووجود خاص
قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقتنا في قول الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس
الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته [illegible] الوجود [illegible] نفس ذاته وان صفاته
عين ذاته وثانيهما ان الذي له ماهية وحقيقة ووجوده الخاص به بل ماهيته حقيقته عبارة عن وجود خاص

قائم بذاته



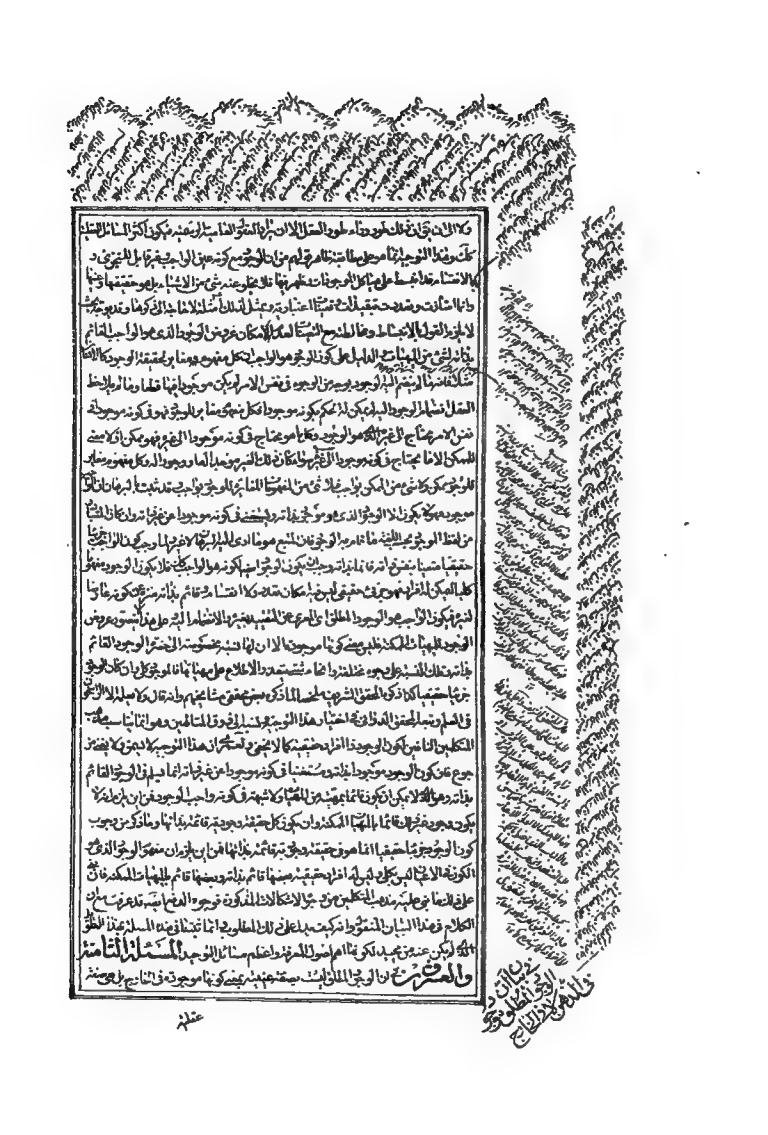
فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي وان العقل من شانه ان يلاحظ
وحده ما من شانه ان يلاحظ الوجود وحده اعتبارا الذي لا يعتبر لاجله انه موجود فواجب الوجود اذا لوكان
ضمن الكون لكان ينتزع انتزاعه منشأ الانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الذي هو ينتزع العقل
بالنظر المذكور فلا يكون موجودا بعين ما ينتزع فيه عنوان الممكن وهو ينتزع بالبرهان المذكور
ولا يمنع من ذلك كون ينتزع انتزاعه منشأ انتزاع الوجود لانا نقول ان ذلك ليس بمعتبر فيما ينتزع الوجود
بل هو معتبر منشأ انتزاع الوجود هذا والحق الحقيق بالتحقيق ان كل من قال بان للوجود ماهية تستوي نسبته
ومع ذلك ينتفي عنه المسألة الحكماء هو في الحقيقة قائل بان ماهية الوجود اذا عتبر منشأ انتزاع
الوجود كما ذكرناه سابقا لكن بنى على هذا المذهب لكن يصير ما ذا موجودا بعد اتحاده هو بعينه مع مفهوم
الموجود كما مر بيانه في صدر جميع المشتقات لكونها منشأ انتزاع الوجود بنفسها انتهى وان كان الوجود
انتزاعيا بحسب ما عنده اعني انه موجود بوجود هو غير الوجود الذي انتزع العقل الوجود كونه متزعا الوجود فهو
موجود متحد مع مفهوم الوجود من دون ان يكون بحيث يحلل العقل الى ماهية ذات مفهوم الوجود وهو الوجود
من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية ذات مفهوم الوجود وهو الوجود
الخارجي فان من اراد الوجود بهذا المعنى في الخارج كون الوجود فاذن مقدم بحيث لا ينفك عن الوجود بهذا المعنى موجود
محرر من الماهية ومحمول موجود سواء الاتحاد مع مفهوم الموجود الحقيقي هو بنفسه لا تحقق ذاتا مغايرا للوجود
وبهذا عن الماهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل لا يجرده عن الوجود والمدعى هو هذا عرض عليه
العقل المعاند ان مفهوم الوجود لا يحتد مع ماهية من الماهيات اجاب بانه كذلك فهذا ما ذا للوجودات ماهيات
وهو رفع حيث قالوا ليس الوجود مفهوم الماهية من حيث الاتحاد بها بل الموجود عندنا ما تحصلها
والمرجع منهم الوجود هو بعينه في نفسه من الوجود ما تحد به كما تحد به ومنه وهذا عرض عليه بانا نجد
بالوجدان الذي لا يعتريه الريب ان الوجود الخارجي ظاهر الحال وذا ما نجد من انفسنا عند التفهم جميع الماهيات
الموجودة كذلك حتى يكون شيئا موجودا الذي يصدق عليه هذا المفهوم ما هو بهذا المفهوم
انا نتكلم في مفهوم الوجود وان لكن الوجود بحسب نفسه العقل المسماه موجودا والذي نفرض وجوده الى
عنان هو في الممكنات هو بعينه مفهوم الوجود بانا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل لا يجد العقل
هناك الا مفهوم الوجود البحت لا يجرد ان يكون مفهوم الوجود الحق وهذا سند بطلان الشق الاول
ثم ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن العقل ان يجرده عن الوجود وما عنده ماهيته بذاتها من غير ان
نا بد حليها خالية ان يكون مرفوع الحقيقة موجودة كما سنذكره وكان وقوع كل هذه العلة ولذلك ذهب الى
ان كل شيء ماهيته مجعولة وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الوجود البحت لا يمكن ان يجرد عن الوجود
فهو وان اعتبر فيه الوجود يكون ذا حيلة ذاته لا يكون معللا الا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود
البحت محال ان يكون موجودا لا يمكن ان يحصل منه وجود ما من الموجودات الا ما هو عرض بالقياس اليه
لا يمكن ان يحصل منه شيء الا عرضا عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر تجرد نفسه يجب
الاعتراف الذهني فاذا عرض الوجود فيكون بان الوجود بنفسه لا تحقق مسيا فهو موجود بالذات محتوا لا بالغير
انتهى

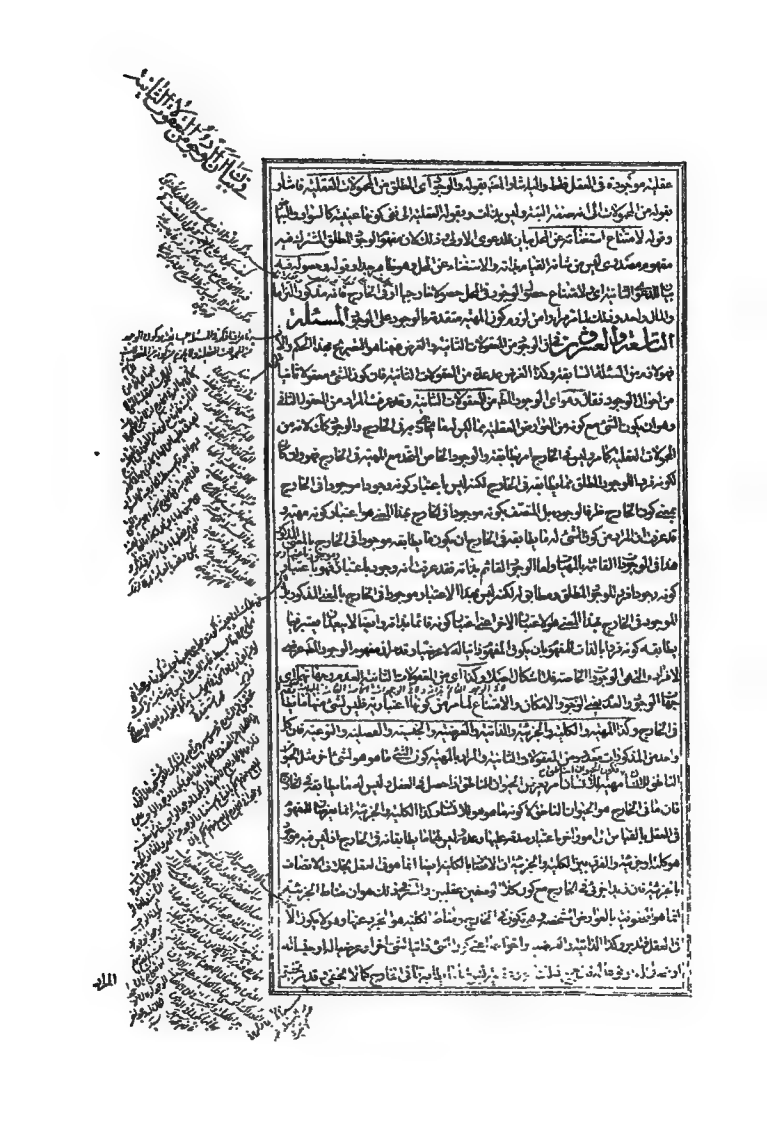
من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى جهة معينة عليها قياما اعتباريا على ما هو عند هم الحكم بين ذلك
لما عرفت من ان الجهة غير تحكم من الوجود والكون نفس الامر فما كان واقعيا منها سواء انتزع منها هذا
المفهوم العام او لا لا يكون الجهة مستندة الى انتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتقالها الى ما
دار بها فانها بانتقالها دارت بالعرض على ما هو اختيار كثير ممن تعرض لتاخر الممتنع بالحكم كما
ان موجوبة الواجب عندهم انما هي كونه مبدئا لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر ذلك الى ما عرفت
ايضا من ان كون الجهة مما الى الجهة كون مخصوص من الماهية من الوجود الخاص القائم بالجهة قياما حقيقيا
فلا تغفر ته واعتباريا على نحو الوجود الذهني وحقيقي قائم بالجهة قياما حقيقيا وحمل الوجود عليه
وعند المفهوم الذهني الانتزاعي المحض بالحمل الاشتقاقي بجهة الجهة يكون مما لا انتزاع هذا
المفهوم لا بقيامه بامور فرضي حقيقي بها وقد عرفت بما هم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور مما يقال
ظاهرا لو كان الوجود في الواجب حقيقيا بقيام حقيقي وقد اشرنا الى خصوصه شرح فيما تقدم ونكتة نكتة الكون
والتعقل ورود الاشكال كان من حيث ان حمله من حيث ان الجهة اذا انتقلت عن الوجود في الخارج
كان الوجود صفة خارجية قائمة بالصفة الخارجية بالجهة ويضاف على الجهة بالحمل الاشتقاقي وهي الفيء
صفة الوجود وقيامها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الجهة بما يتحقق الجهة وهو بالجملة ان يكون الوجود
امرا منهم الى الجهة فهو بهذا المعنى مما لا يتحقق الا من حيث التحقق عند الجهة وان الحمل على الجهة
لا الوجود ولا اقتضاء الجهة الوجود كما شاع لا يلزم كون الوجود ابتداء بحمل ولا وجه لدفع عن الاشكال
ما عرفت من قيام الصفة الخارجية اعتبارا بموضوعها على وجود الموضوع اذا كانت الصفة خارجية وهي محققة
في الخارج بحيث كون الخارج ظرفا للوجود فانه اذا كانت خارجية بحيث يكون الخارج ظرفا للنفس وعين الذات
اذ كما قد ان يلزم من كون الوجود خارجا حقيقيا قائما بالجهة قياما حقيقيا ان يكون ما هو خارج له امرا منهم
الى الجهة بالحمل الاشتقاقي من حيث ان الجاعل فكما كان كون ما هو موجود منها بنفسه المعقل
من المفهوم الذهني الانتزاعي فكذلك لا يلزم لا يتعدى الجهة في الخارج الا انتزاع الجهة من الكون الذي لا
بقاء للجهة عنه في الخارج هو كون ما هو متقدم على الجهة في الخارج وهو السبق بالذات وهو عند الكل غير
المهية الا ان ذلك الاثبات لخصوصية مشتركة وهذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحمل ابتداء في الصفة في جهة وهو
معنى كونه حقيقيا ذلك الاثبات للجهة اذا تقرر ما عرفت من ان المعقل ان يعتبر الجهة من جهة انها تلك الجهة وقد
الثالث من ان لا يكون المجعول هو الجهة بوجه من الوجوه ان يكون الجهات ثابتات في لدن جاعل وجوده ثم
بعد عن الجاعل ان وجودا والتفت الجهة الى الوجود فاذا تقدم هذا التوهم فلا شك في ان الذهاب الى
حمل الوجود والاضافة من هذا ان يتعين ان لا جهة قبل الحمل الى هذا فعلى مذهبنا ان الحكيم المحقق
الدواني قد عرفت في المقام بحمل الوجود فانه صرح بكون الوجود بحيث بالذات والجهة بحمول الذات على
ما عرفت ما قبوله القوم وجاهة كلام المحقق في شرح الاشارات حيث قال الاشارات حيث قال الاول غني كان ذلك
الغني موجبة مفاضة الاول الضرورية وهو كون مشاركا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هويته ما فاذ تحققها
امر ان معقولان احدهما الامر المشارك عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود

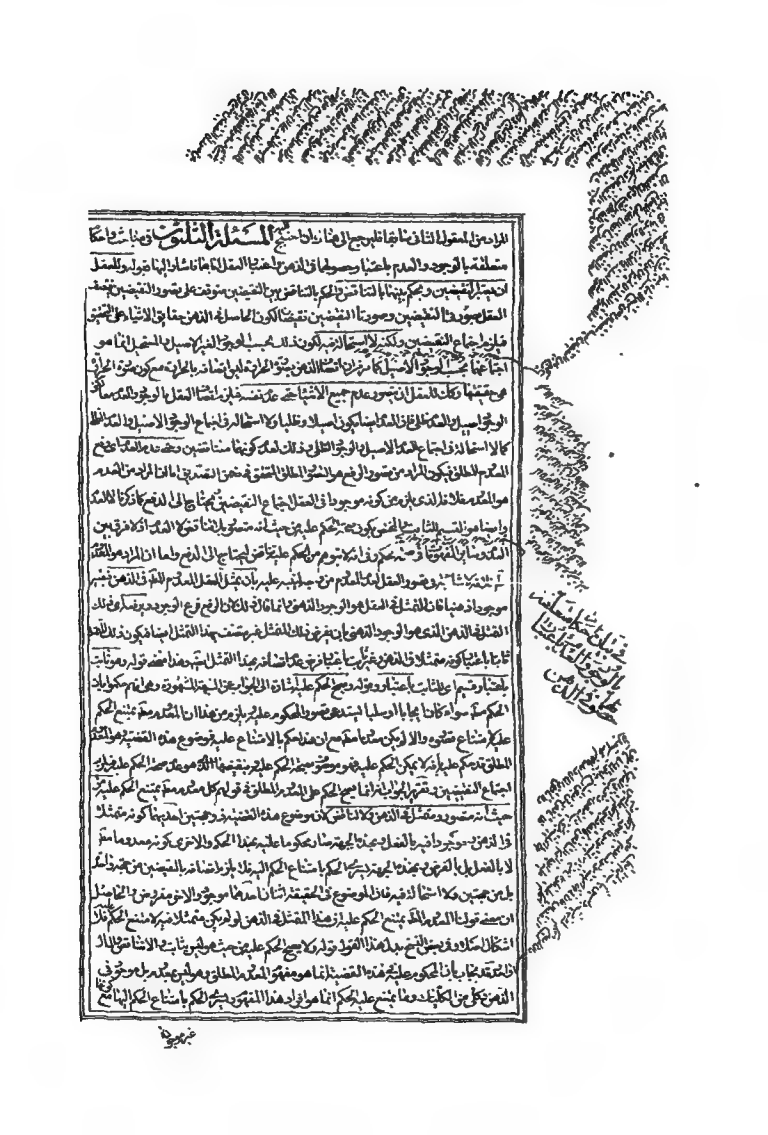
وهو السبب للمهية فهو من حيث الوجود تابع لها لكن الوجود لما كان المبدأ الاول او لو بفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث المفصل يكون الوجود تابعا لكونه صفة لها انتهى هذا الذي ذكره استبعاد فيه على احتنا مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته واما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا اعتباريا ونفسا مفاد من تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنقول لطايفة من المشايخ كما هو الا مذهب المعتبر الا ان المتاخرين لما اخذوه على وجه لم يحصل مرادهم فلينتبه جميع ما حققنا التحقيق

عرشي الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود تاما قائما بذاته لا بمهية ووجود الاخر قائما بمهية ثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود الاخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجودان مختلفين لاختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذي الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين منهما فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين يلزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية فان المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة ومن حيث لا ماهية له لا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز في الاختلاف في صرف الشيء ومحض طبيعته بهذا التحقيق ان شاء الله يندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي انشاء الله

اشارة عرفانية لعلك ان تفطنت بما نقلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقايق للكل الوجود فانه لو كان الوجود حقايق مختلفة متخالفة يمكن ان يتفطن بكون تلك الحقايق غير مختلفة الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي المهيات بحسب الشدة والضعف في الكمال والنقص لما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة بتعينها لم يلزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود حتى يلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور اثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف المهيات فمع قطع النظر عن المهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء انهم يجعلون الواجب مرتبة من تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من المهيات والصوفية يجعلون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات هي الحقيقة مع التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد و تكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من الممكنات غيرا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ولم يرد عليهم ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس اتحاد هذا التعين بها في جميع التعينات حيث يمتنع ان يوجد فيها شيء من التعينات مع بقائها مقارنة تامة كمقارنة العوارض لشخص المهيات وانما المقارنة التي للتعينات بها هي مقارنة تامة ونقصانها كمقارنة الطبيعة







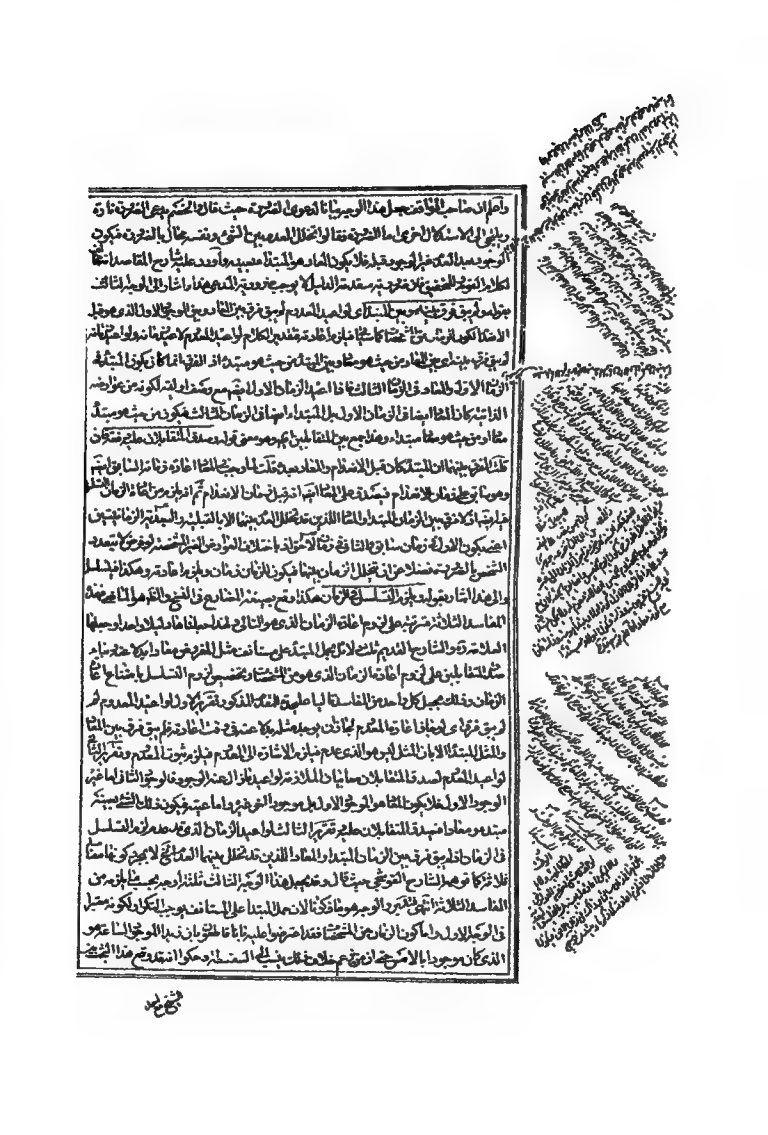
غير موجودة اصلا لكونها منحصرة في المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة
على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن لم يتم منه الحكم الا على ما هو مذهب القدماء
والمحققين كما قيل يرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا
موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن متحققا مع ما ذكر فليتدبر بل لا يتوهم وروده على ما قررناه ولهذا اي ولان
للعقل ان يتصور على جميع الاشياء بعنوان الوجود الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع
ذلك خصوص الذي ثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت من
التغيير ولهذا انقسم الموجود في الذهن الى ما ليس له حكم وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتقابلين ولو
له هوية لكان ممكنا حكم الثابت جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحكم بالاشياء يستدعي ان يكون لكل من الاشياء
هوية في العقل فيلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو ممنوع بالضرورة وتقرير الجواب منع
ذلك الا ترى ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس اللاهوية هوية ولو سلم ذلك فيجوز ان يكون ما
ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امر ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر
كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار فلا محذور واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
بمثلها بعينها اذا كانت القضية خارجية وحقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا
او مقدرا اعم من ان يكون محققا او مقدرا انما يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كما بالذات كما
في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض فيما يمكن مثل الانسان
ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ منشأ اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون
الموضوع موجودا في الخارج وجب التطابق بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فان صح اي صح الحكم والا فلا ويكون
صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي وان لم يمكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن بان يكون القضية ذهنية
والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودان في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما
وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحته المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر ومعناه نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون
الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه
موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان
كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ ما هو
في الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج
فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه
فان ثبوت الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين

الذهني الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة
والتالي باطل لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولنا الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية
وهي مجرد فرض العارض ولعب هناك نسبة يحكى عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من الصور
هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم **المسئلة الحادية والثلثون** فيما يتعلق بالحمل ولنمهد لذلك مقدمة
ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والا فقد مر ذلك في اول بحث المواد الثلاث ثم قال والحمل اي
الايجاب يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا ووجودا وتغايرهما من وجه اخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد
هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه
هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب التغاير من وجه اخر
هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه ولو اريد تعريف الحمل مطلقا
الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو
الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة الصرفة لم يصدق
وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود
ولذلك قد يختص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين
بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل
العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق
عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه سواء كان موضوعا كقولنا
الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث
تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة
ما صدقا عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر
ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواب شك يرد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل مح والا
وجب التغاير ليفيد فاذا وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة
بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل
احدهما عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان يتصف به في نفسه والا اجتمع
المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس بمتصف به وهو جمع للنقيضين فان قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل
لا محالة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة
الى بيانه وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه
انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل مح لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يجرد دعواه بسلب الحمل
عن الحمل على ان له ان يقول مقدمة في الزامية لكن هذا الزامي لكن فيلزم كم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب
منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبيات فانه لو
لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم ما هو قيامه بالاخر بل الذي يستدعيه

المسئلة الحادية والثلثون
في ان الوجود والعدم قد
يحملان والحمل يستدعي
اتحاد الطرفين
من وجه والتغاير
من وجه

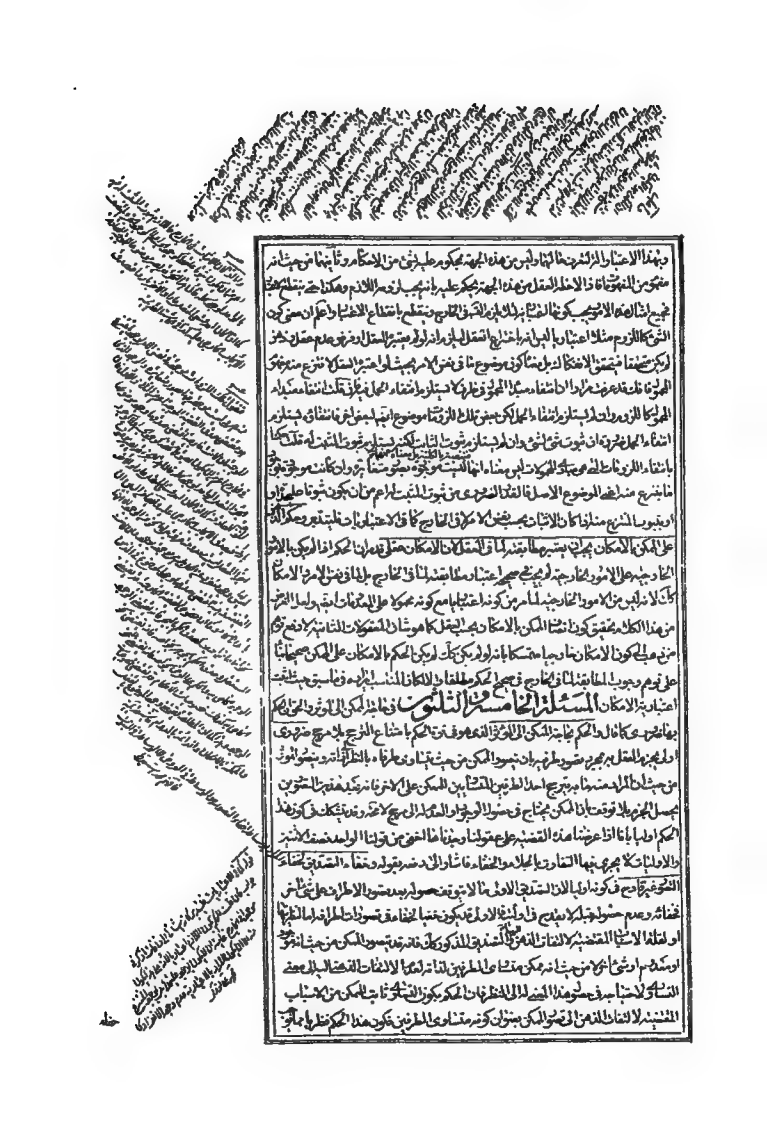
ظرف الوجود الوجود على ما هو شأن سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون في الخارج ظرفا لنفس
الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المصنف في شرح الاشارات ان المهية لا تنفك عن الوجود لا في الخارج ولا
في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان العقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما
ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا
يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على
حمل الوجود على المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن المهية يقتضي
تميزها عن غيرها من المهيات لتتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو
جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نم ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما
يقتضي نفيها اي انتفاءها في الخارج لا انه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت
هو الانتفاء ليلزم من ذلك ثبوتها في الخارج ومسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط
لسلب الوجود عن المهية اعني لا وقوعها وانتفائها بل هو شرط الحكم بالانتفاء من غير مجاز واما اذا كان المسلوب
هو الوجود الخارجي فظ واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ان يكون
هذا الحكم مشروطا بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك
هذا واما ان الحكم بكون المهية منفية ومعدومة مط او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في
نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف ان كان انتساب المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا
ان يراد التقييد بالقوى المبشرة والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن بل تصوره بكنهه
امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم
الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا
قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل ان هما الا امران
يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت بقا لا ان اشتقاقا اي يقال المحمول والموضوع على
افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاسم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت
الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم
الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسلت لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة
في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل لا محالة فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا
الى غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلاف الكونها من
الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لانفسها فتعتبر بالموجودات الخارجية بخلافها فتدبر **المسئلة الثانية**
والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كالاشخاص الموجودات العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية
والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض
وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر اخر يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان

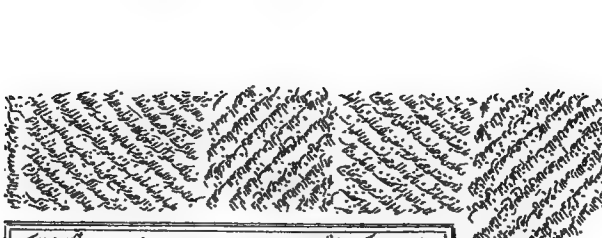
لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما هو بين
معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستلزام الحكم بصحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارح ودليلنا ما ذكرنا
فتغير هذا الدليل فانه عرض عليه باستدعاء الحكم [illegible] بصحة العود [illegible] بل بصحة الوجود والحكم
مع ذلك فلا يلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود [illegible] على صحته بصحة الايجاد [illegible] من الاعتراض
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرناه هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد
الشيء معنا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت [illegible] وعلم في ذلك [illegible] وشوهد علم ان الوجود [illegible] الظاهر [illegible] لكن
الوجود السابق ولكن هذا الذي [illegible] ولكن الحادث الجديد [illegible] في الحدوث والوضوح
الزمان وغير ذلك ولا [illegible] الا بالعقل [illegible] في [illegible] ان يكون منسوبا الى [illegible] فمن نسبه
الى الحدين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا اختلفا
فليس لاحد يحتمل احدهما اولى من ان يحتمل الاخر [illegible] لا انه كان [illegible] فهو [illegible]
هذه النسبة احد المطلوبين [illegible] يقول الخصم انما كان [illegible] بل اذا صح منه [illegible] يقول ان الشيء يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث [illegible] ذاتا او لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان يقع الاعادة الى [illegible] من وجوه [illegible] اذا [illegible] فذلك [illegible] يجعل [illegible] ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون [illegible] كان له او هو الموجود السابق دون الحادث الاخر الا ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المعدوم الاثنان يوجب ان يكون الموضوع لهما مع
كل واحد منهما غير [illegible] مع الاخر فان استمر موجودا احدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا ثابتة واحدا [illegible] باعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمرار وف
[illegible] ذاتا واحدة [illegible] الاثنينية [illegible] في الشفاء [illegible] ان المعدوم ليس شيء [illegible]
انه لا اشارة [illegible] ولا يخبر عنه [illegible] ومن تفهم هذه الاشياء [illegible] بطلان قول من يقول ان [illegible]
[illegible] ولا انه اول شيء يخبر عنه بالوجود ذلك ان المعدوم اذا اعيد [illegible] يكون بينه وبين ما هو مثله لو
وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم [illegible] كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على النحو الذي اوما اليه فيما سلف انتهى كلامه [illegible] الى الوجه الثاني بقوله
ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه [illegible] الوجود في الزمان الاول والثالث شيء [illegible] بعينه
وتخلل العدم فذلك الشيء [illegible] في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فتخلل العدم
الذي [illegible] الموجودين فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض [illegible] هو ايضا تخلل العدم بين الشيء ونفسه
[illegible] البطلان [illegible] هو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو [illegible] من تقدم الشيء على نفسه بالذات
الذي لا شبهة في بداهة بطلانه [illegible] لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل
العدم بين وجودي شيء واحد بعينه [illegible] وبطلانه [illegible] قلنا لما كان [illegible] بالعدم مستلزما البطلان الذي
بعده كونها ثابتة [illegible] تخلله بين الوجودين [illegible] بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجودين يستلزم
اختلاف الذات لكون الوجود ما هو [illegible] التشخص [illegible] الوجود [illegible] الذات [illegible]

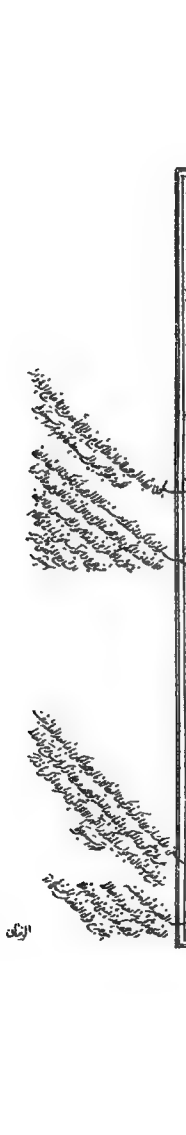


الشيخ مع اعتقاد انه مذهبه الذي كان مصراً على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يجوز
الجواب الا في غيره ممن كان بيانا خلك وانت ابتغ غيره من يبيا حتى تبعث الشبهة ونقول ثانيا في مبحث التشخص ان كون
الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون شيئاً فيه
بين ما هو سابق عليه والزمان او متأخر عنه بالزمان لا مطلقاً فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث
يجب ايجاده في الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو سابق عليه و
متأخر عنه ولنعم يمكن ان يقال ان في الموجودات الزمانية ما له زمان من زمنه وجود الشيء على نحو الاتصال
من جملة المشخصات كالانبات والنمو وغيرهما وكيفما من الامور الواردة عليه الاوضاع المتبدلة عليه و
الكيفيات المتعاقبة له الى غير ذلك من الاعراض المتعاقبة على سبيل الاتصال كان ع هذا لا يمكن انكار ذلك و
كان منها الافراد المعاد بعد المعدوم يجب ايجاده مع زمان ما من زمنه وجوده على سبيل الاتصال لكونه من
جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من زمنه وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه
المفاسد المذكورة لا محالة والقطوع عدم كونه مشخصا والمعتد خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص
لا الزمان ما من زمنه الوجود بل الامر فيه هذا بالعكس في ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل
الا على ان الموجود في بعض الرسائل هو مسألة بحث بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان وحكي
الشيخ عن ايراد بهمنيار على مسألة اخرى مع منعها من الشيخ كيف يخلي الموضوع منه مع تجويزه تبدل
الذات فلعلها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات بل الغرض
على امتناع اعادة المعدوم وهو ان عاد بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير
المتناهية وهو محال فلينتأمل والحكم بامتناع العود لا مر لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة
المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى ماهية
المعدوم نفسها او الى لازمها واما الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء
لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان للماهية او لازمها منشأ الامتناع الوجود ثانيا يلزم ان
يكون منشأ الامتناع ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه
لا يتخلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون
العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب انا حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للماهية اي الماهية المعدومة
بعد الوجود وذلك الامر هو وصف المعدومية بعد الوجود وهذا الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود
لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف المعدومية بعد الوجود الذي
هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك حيثية المعدوم بعد الوجود في الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدمه تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى
الماهية عنه وحاصل الجواب منع مستدل على ان لو كان منشأ الامتناع هو الماهية او امرا لازما للماهية لزم
امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالماهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون
منشأ الامتناع امرا لازما لهذه الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد الماهية من هذا

من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الامور التي فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداده
القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبته قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السوية
فلا حاجة الى الاعتبار قال شارح المقاصد الانصاف ان مجال الاعادة الى الجسمانيات هو عدم على اعادة
الاجزاء وما يتعيت من المواد الى ما كانت عليه من الصورة السابقة على ان يتبين اليه قوله نعم قد يجيبها
القوي انتاما اولا لا علي اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القابل
من دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما
قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فيجوز
ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل ههنا على ما قال المحقق الدواني
ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى
ما لا ينبغي ان يعدل عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى
بل كل منها مقتضى ماهية موضوعة فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قال
الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي
الذي هو مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتابه ان من تعود ان يصدق من
غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية **المسألة الرابعة والثلاثون** في انقسام
الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان اعلم فانه قد مر بيانها
في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال
الواجب بيانها في المقصد الثالث فقال ومنها الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا
بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى
ذاته وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للوجوب كذلك ووروده
على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم بعد صحة حمله على امور شتى مورد القسمة في كل قسم منه ولا يتقيد بشيء
من القيود ولا يعتبره بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان
الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك وهو ان يقال معنى الامكان هو تساوي نسبة
الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة ولا يمكن الخلو
منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا تقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين
وان كانت معدومة فلا تقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب
ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها انه منحصر
في الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار
نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها
كل واحد كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون
الذي بالفعل قد يكون معقولا باعتبار ذاته اذا علم انك ان الخصوصيات قد يكون بعضها الناقل لاختلاف بعض

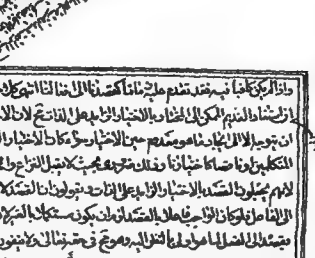


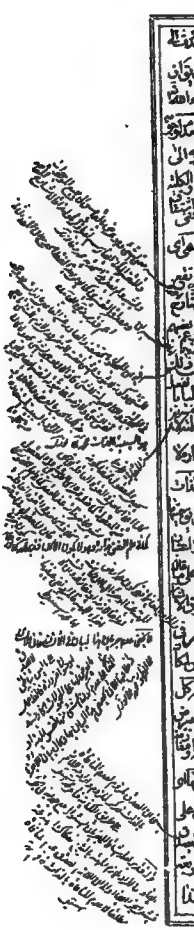




الزمان الثاني غير الوجود الحاصل في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه
بعد ان ترجح بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا فظهر ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية
بعد ما لو قيل لا مثل الضوء الحادث من الشمس في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم
لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا تندفع بالجواب المذكور وقوله فكما استحال اقتضاؤه الوجود في
الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اقتضاءه الوجود في الزمان الاول مستند الى
المؤثر كذلك اقتضاؤه في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان
الثاني ولا ان يكون استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما
يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو مم كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم
ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلة المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم
ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا
لوجود الفعل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد
منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان كان في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن
ليس كذلك في الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر وهو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه
الى هذه الافادة ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران
له ومن شانه ان يجعل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه ليس لوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن
كذلك اعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يجعل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر الى ذاتها
فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود والعدم منها اصلا
فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لما فرغ وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من
العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هو علة
كالظل الذي للظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع
والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل
بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي
معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الاثار الطبيعية ومقيد الوجود اياها انما هو الامر الخارجي
الواجب لكل مستعد لما استعد له من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو
الاستتباع في الوجود هو انه قد مر ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود
بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي
يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا وقد مر ان الوجوب الذاتي لا يمكن ان يستند
بما سوى الذات بل يجعل شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها
لا بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي الى
الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة لان ما ليس له كون

لا يمكن ان





المسئلة الاربعون

الفصل الثاني

المسئلة الثانية

المسئلة الثالثة

الشفا فليتدبر والخطب الشاق هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس في المادة وفي الشفاء في المنطق في شرح الايساغوجي حيث قال وفي الكليات ما قد يتوهم منه شيء فقد يتبرأ ان يكون ذلك الشيء وحده وبكون كل منها جاء فنزاد عليه لا يكون سنماء الاول متوكلا على ذلك المجموع بل جزء منه وفيها منه شيء سنماء لا يتبرأ ان يكون ذلك الشيء وحده بل مع شيء تجيء فان جاء فنه غير وان لا جاء فنه وبكون سنماء الاول متوكلا على المجموع خاليا للتمام فنه وهذا الاخير قد يكون غير متصل بالذي يكون بسببا عما لان يجعل على شيء مخالفة الحقائق وانما يحصل بها بحيث الشيء يتحصص وبتم بسببه موجبا عما ذلك الشيء وقد يكون متصلا بنفسه وبنا اضافات الى الشيء المذكور وكما يكون بسببا وكما لان يجعل على شيء مخالفة الحقائق بل يجعل على شيء لا يخالف لا بالقوة فقط وهذا لان يشترك فنه كان في الشيء الاول يجعل على الحاصل بعد لموت المنبع لا ان الشيء على قياس ذلك الشيء في المعنى الاول لكن يوجد فيه لا كما يوجد المعنى الواحد في الكل بهي لا بالاضافة الاولى ان تعد الاشياء الثانية جنسا والاضافة والثالث نوعا مثال المجموع اذا اخذ شيء ما لكن يكون مركبا من شيء واذا تمن بالناطق مثلا سمانا المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان ماده واذا تمن الفصل بتبرأ ان يكون مركبا من حيث يحمل ان يكون انسانا او فرسا وان يتخصص انسانا ناطق فلا يحمل انسانا او فرسا انه حيوان كان جنسا واذا اخذ يتبرأ ان يكون مع الناطق متخصصا وحصلا بركان نوعا فالمجموع الاول لغيره الانسان وبتقدم تقدم الجزء في الوجود بين المجموع الثاني والجزء بين بجزء لان بجزء لا يحمل على الكل بل جزء منه لا وجود من حيث هو كذلك في المعقل متقدم في تعقل الطبع لكن في الخارج متاخر عنه كما ان الانسان مركب من الحيوان والناطق وبتقدم تقدم بجنس وبجزء وهو بينه والجزء الثالث هو الانسان فنكرر لا نرما خوذ مع الناطق والانسان الذي بعد انسانا الهيد بعد تحصله لا بعد ما اختلافا في الهيد بل انما تحصل مختلفا بالمتكرر الاخير والانسان الاخير وهكذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء الذين دخل على جزء منه فنقد الجزء وبين الاشياء التي دخل على جزء منه تحصل منه فنقد الحقائق انتهى كلام شرح الاشارات فتحرر المتاخر فنه ان ههنا اصلا لخين وحكموا بان قول المصنف وقد الهيد مخالفة ما هنا ما وفي بعض النسخ جميعا ما هنا ما تجيء لو انتم الناطق لكان قابلا لان يكون متوكلا على ذلك المجموع من الهيد بشرط لا شيء ما لحق من الاصطلاحين حينئذ لا يبقى على الخلاف لان قول بجزء فنها ما هنا ما وفي بعض النسخ ما هنا ما لا يمكن حمله على الشيء الذي لكان قوله وقد الهيد الذي لا يخالف ما هنا الهيد بشرط لا شيء الذي لا يحمل شيئا من الاشياء مكان وجوها فنه ما وقال شارح المقاصد اعلم ان الحكم المحقق مع المنسوب ان المتاخر فنه بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان المتاخر لا بشرط شيء هو المجموع والجزء حقيقة لا مجازا فقد جزء الهيد الذي لما انه بشرط الجزء من حيث ان الفصل الذي علبه يقع نوع من هذا او ورد هذا الكلام وكان الجزء على جزء فنه ما ذكره بعض من تصدى لشرح هذا الكلام انتهى وقوله وهذا الكلام منسوب ما لا

اليه ثم قال وهذا خبط ظاهر وغلط لما ذكر في شرح الاشارات انما اشتهر بين المتاخرين بغير شهادة
مما قدمنا ويحه الحجرد عن اللواحق من حيث مضا منفرد مع جلالة قدره عن ان يخفي عليه انتهى كلام شرح
المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط الى الاشهر وقال المحقق الشريف
سيقف بها الاصطلاح اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله معرضا عنها جميع ما عداها قدتم به المعنى
الاول ولما قوله بحيث لو انضم اليها الى آخره فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة
لانه المستبع المعنى الثاني هو الانضمام حقيقته المذكور فهنا هو الانضمام فرضها لانا نقول
الاضافة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لاصدق بينه وبين اجزائه في
المعنى الاول انتهى ثم ان بعض المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى الاشهر وانكر تحقق
وقال الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة بعضها معتبر في اجزاء
المهية وغيرها وحاصل كلام في هذا المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا بحيث لا
قارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذا وسموها بالمعنى الاول لانه لا يظهر لاعتبار
كذلك فائدة بل بان يعتبر انكلما يقارنها فهو خارج عنها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد المهية
عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها
سواء كان ذاتيا لها او عارضيا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها في
الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد القوم وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية قد تؤخذ
بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه فلا
يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان
الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده ولان المادة في المركبات الخارجية موجودة
بوجود سابق على وجود المركبات واما في البسائط فانما ينفك عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة
لها في الخارج منع وجود المهية من حيث انها مادة بخالفه ما عليه الشيخ بل ما عليه الا انه في نفسه
المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء جزء المهية الماخوذة مع
العوارض ان يكون جزء لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد
اورد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقته في توجيه هذا المقام
واما طريقة المحقق الدواني فهو ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر
تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار
لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر اصلا حتى الهوية الشخصية
فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصل زائد
على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء آخر معين كما انها سببية
كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا
بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس في الذي

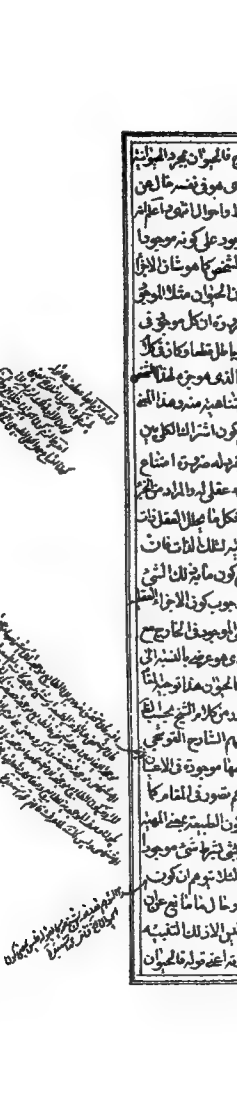
في الصغ وجود هو الماهية بشرط لا شيء معه وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا تكون موجودة اصلا كما
مر منه فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في المادة
المتخذة التجريد بالنسبة اليه فكلما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وفي ذلك الشيء
صورة له فان النوع لو اعتبر منفصلا بالنسبة الى التشخص بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا
عليه لا محصلا له كان مادة بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد
بها الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال ولا امر في
وجيه للمنافاة بينهما اما ان يحمل قوله مجردة عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ مجردة
عنها جميع ما عداها وح لا ... في قوله لا توجد الا في الاذهان ولا اخلال في ذلك من حيث انه
تعرض لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق و
يكون التعميم في قوله لا توجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول
اظهر انتهى وهذا ما قالوا في هذا المقام واقول بتوفيق الله تحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة
ان الماهية من حيث هي ليست الا هي واللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات
محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة مجردة عنها جميع
ما عداها لا محالة فقول المص مجردة عنها ما عداها اشارة الى الماهية من تلك الحيثية على ان يكون
مجردة حالا عن الماهية لا مفعولا ثانيا لقوله ويعقل والمفعول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم
اليها آه فالماهية المجردة عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من المحذوف
هو المحذوف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل المحذوف في نفس الامر هو المعتبر في الماهية المجردة التي
هي قسم من الماهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المص هو مفاد فقط
وجودها او بذاتها في كلام الشيخ حيث عبر بها عن الماهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما
بيان انقسامها الى الاقسام الثلاثة فهو ان اعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها
تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها
بل محتاجة في تماميتها وتحصلها الى امر اخر يتمم اياه وتتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير
تامة بل محتاجة الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها نحوا
من التحصل غير المقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر بشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد
سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا محالة ولا يكون
مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان مفاد الاعتبار هو اعتبار انها لا يتحد
لا شيء اخر فلا يصح ان يحمل بهذا الاعتبار لشيء فيصح ان الماهية المجردة وبشرط لا هي التي كل ما فرض
منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هو غير مقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المص رحمه عن

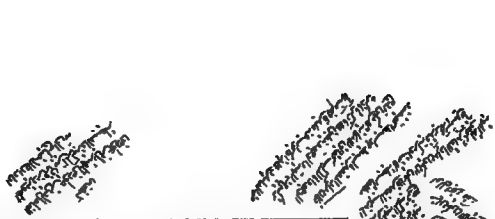
الماهية

عن المهية الجوهرية والى هو القسم الاول من الاقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا يخفى
ان ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة فيما يرى منها الى بعض مواده كان مثالك
اصلا للحار اذ كانت الحرارة التي توجد من جزئيات هذا الاصلاح واشتاع وجود المهية بشرط لا بالنسبة
الى ما عدى النسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لانها وان جاز وجود المادة لغير المهية بشرط لا بالنسبة
الى ما تقومها لجواز ان يقارنها ما صيغتها محللا لما بحيث يجوز العقل وجودها مسكوكا في قوة
المجنبة فانها نوع عقلي لها نفسها وغير بحيث يحصل بالقياس الى ما يلحقها من العوارض المهية واذا اخذت
بشرط لا بالقياس الى الصور والنوعية بحيث يجوز العقل وجودها في الخارج بانفرادها عن الصلات التي تحصيه
كانفرادي قيام ما خلق على كلام المتكلمين او الشهود والدفع قوم المخلط من غير كلام وكما تحمل
اصلا والحمد لله عليه الشكر كما هو اهله ثم اعلم انه ربما اشتبه المهية من حيث هي وبين المهية المطلقة
عندما علمها في نفس المهية وحيل اعتبار المهية المخلوطة مع ما علمها وجودا وعدما في
نفس الامر فدفع تمسك من توهم بحيوانية كلي الشيء محتجا بان الصور حيلوا المهية منقسمة الى
المهية الجوهرية اي بشرط لا والى المهية المخلوطة اي بشرط شيء والى المهية المطلقة من حيث هي هي
اي المهية لا بشرط شيء وكان ان المهية من حيث هي هي فيض المهية التي حيلت ورود القسمة الى
هذه الاقسام فقد حيلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد جمع اشتباهان لم يتنبه في وجه
القسمة بيانا لاحالة المهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد المهية بحد الاعتبار
والفرق غير خفي اما بينهما فيحصل ورود القسمة خال المهية فيقبل ان خال المهية
انها معتبرة باعتبارها ولا يلزم منه كونها شيئا وبين الشيء والتوهم المذكور بحد الخلط ان تم الشيء لا بد ان يكون
مغايرا له في الجملة بالتمايز ولا مغايرة بين الشيء ونفسه حقا وقد توهما ان المهية لا بشرط شيء
اي من حيث هي هي من غير التفات الى امر مما يقارنها شيء في نفس الامر هكذا وهذا موهم للقسم
الثالث من الاعتبارات الثلاث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني المهية بشرط شيء فههنا اشتباهان
فاذا الحاق بين الموجود في الاعيان بهذا الشرط شيء فانه لا يمكن ان توجد المهية الا وقد لابستها
شيء من العوارض فالخارج في الاعيان هذا القسم اعتبارا بل تسمية الاعتبار على سبيل المسامحة
او بشبه البيد وراي اعتبار ما خوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر كل موجود الماهية
الكل الطبيعي وهو الطبيعة التي تتميزها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت ذلك الطبيعة
في الفعل قال الشيخ في رد هاشم المنجا لشغفها بيان مضى الكلي والجزئي اذا الكلي يقع
وجوه ثلثة فتى كلي المعنى من جهة انه معقول بالفعل على كثيرين من مثل الانسان وتى كلي المعنى
اذا كان جايزا ان يحمل على كثيرين ان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل مضلع البيت
المسجع فانه كلي من حيث طبيعته يمكن ان يقع على كثيرين لكن ليس يجب ان يكون لذلك الكثير
لا محالة موجود بن بل كل الواحد منهم وتى كلي المعنى الذي كل واحد من تصوره ان يقع على كثيرين
انما يمتنع متى ان منع سبب خارج مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع

كلمة فان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقع على كثيرين بحيث يكون الكلي الذي
في المنطق هذا الشيء هو هذا واما الجزئي المقابل فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع على كثيرين كما
زيد هذا الشاذ البعيد فانه مستحيل ان يتوهم الا لمعدة اتفق وتبين ان جملة ان غرض الشيخ من
هذا القبيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو
من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا التغاير والتباين الاعتباري الشامل لكل
والتحيل اللزوم وذلك التغاير والتباين المدرج من التعقل وبظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية
انما هو نحو الادراك فزيد مثلا اذا دعاك باسم الجنس الاعم فهو كلي وان ادعك بالتعقل
فهو كلي من هذا الوجه ايضا فهو الفرق فهو واجد بين الجزئي والكلي الفرضي مثل الاشخاص حيث يمنع تصور
صدق احدهما على كثيرين بدل الاخر مع اشتراكهما في مناط الصدق وفي نفس الامر في كثيرين
فهذا قال وقولنا انها موجودة في كثيرين كجنس نحو في الكلية الطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحقق ان
ان الكلي غير الوجود لانه امور موجودة الطبيعة غير عارضة لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم
قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية وهو يحتمل هذه الكلية الاتي في النفس ثم قال ولكن لا يمكن
يكون شيء موجودا في كثيرين فان الانسانية الذي هو زيد كانت انها لا يمنع الشركة
في زيد كان ما يصدق عليه الانسانية في زيد لا تحد بصدقها على عمرو الا كان من الوجوه
معينة مقولة بالتباين على نهج واحد ما كان تستقر في ذات الانسان ولبس استقراره فيه موجبا
الى ان يصير بعضا فانه مثال زيد بنفسه او بجزء او بعلم فانه اذا علم لم يكن بعضا فانا الا الى العلوم
وبالجملة من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الشيء عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موجودة بانها الحقيقة
للحقيقة ولبس يمكن ان يعقل من ذلك حيلة بل ان انسانية واحدة اكتنفها اعراض عروضا بانها
مبينها اكتنفتها اعراض تزيد بها ان تطرأ الانسانية بل شرط اخر فلا تقبل ان في هذه الانسانية
موجبا جعلها كذلك فقد بادانه لبس يمكن ان يكون الطبيعة قوية في الاعيان ويكون بالجعل
كلية اي تحمي نفسها اشتراك الجميع واما قد ذهب الى الكلية الطبيعة فانا وجدنا في التصور الذهني
قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس كما يظن
انه مقابل الى اشياء كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عندنا حكم واحد فانا من حيث ان هذه
الصورة هيئة في نفس من حيث هي احد اشخاص العلوم واما الشركة كما ان الشيء باعتبار
يختلف يكون مثلا ونوعا كذلك الشيء باعتبار يختلف يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه
الصورة صورة مثالية في النفس من حيث هي جزئية من حيث انها مشتركة بينها كثيرون على
احد الوجوه الثلاثة التي حينا بانها سلفا فهي كلية كما ان فرض من هذا الامر بين لا نزاع لبين
يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة بعينها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة والكثرة
لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة الذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون شيئا

كثرة





كانت الماهية كذلك اراد ان المجعولية بمعنى المهية في الخارج اعني المهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومعنى المهية المجعولية وان لم يرجع الى المهية بمعنى الماهية من حيث هي بحيث لا ينفك ان يوجد انما يرجع الى المهية من حيث كونها مجعولة في الخارج اعني الاحتياج الى الفاعل ولو كان بمعنى الاحتياج الى الفاعل في الصدور فقط قال بعد ذلك مجعولية المهية اصلا واراد ان الاحتياج الى الفاعل في الصدور انما هو للمهية المركبة دون البسيطة واشار الى ان الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الماهية قد يكون لا يتحقق نزاع في بعض هذا ما قال شارح المواقف وفيه الخ فيما ذكره في المواقف سؤالان البحث عما يلحق المهية اذا نظر فيها من حيث هي ومن لوازمه وجودها الخارجي او الذهني فكثير من لواحقها غالبا لتصور هذا البحث بالمجعولية كثيرة فائدة واعلم ان الماهيات الممكنة صحاح اذا نظر في وجودها الخارجي لكن صحاح اذا نظر في وجودها الذهني فالمحتاج بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان كذلك بحسبها والتعبير بتكلم قال والجواب ان بقي معنى قولهم المهية لا تكون مجعولة انها فاقدة لانها لا تتصف بها حال وتارة يقولون انها لا لحظ مهية السواد ولا تحاظ حظ منها مفهوما سواها لم يعقل هناك حمل الا اعتبار من المهية ونفسها حتى تصور توسط حمل بينها فتكون هي مجعولة الى تلك الاخرى بمعنى لا تتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى حمل الوجود وجودا بل تاثير في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعل الثوب ثوبا كان الصبغ مكتسبا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه بوجوده ثانيا في الخارج لتيسر الماهيات فانها مجعولة لا وجودا تاتها اعني اتصافها بمعنى انها مجعولة لان المهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه وكلامنا فاتا بين فوق المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرنا لا وبين اتيانها بها بينا انفا انه الحق الذي لا يتوهم طلاقه فالقول بنفي المجعولية مطلقا اتيانها مع كلا طرفيها صحيح اذا حملا على ما سوى ذاته ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق حمل كان المجعولية بمعنى حمل المهية تلك المهية منتسبة عنها معا ويمتنع حمل المهية موجودة تاتيها معا وان اراد بها كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة الى ضم جعل جزئها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو المركب مفتقرا كان في وجوده الى المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية و بتاويل بان المركب مجعولة في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كما زعم اسيء فواما بلا ريب اعني قولك هذا كلام لا غبار عليه لا اثر له لبيني تحقق معنى حمل المهية منتسبة الى الوجود لانه يتوهم ان المهية والوجود كليهما حاصلان بالجعل بالتاثير الجاعل اللهم بجعل احدهما متصفا بالآخر

علم بتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل امامور احد بحلاف العقل الحاكم
احدهما منتصفا بالاخر فلا موجب حينئذ لجعل الهيئة منتصفة بالوجوب كما ذهب اليه
بعضهم ثم اقول لكن هذا كله
انما يتم لو تم الترتيب فلم يحصل بعض الحلاف بين القائلين بالترتيب كما اشرنا اليه ان يجعل الترتيب في الجعل
الهيئة مع قطع النظر عن الوجوب فان الاحتياج الى الجاعل انما هو الوجوب وموضع النزاع كما عرفت الجعل
البسيط الهيئي دون ما ينتهي الاكثرون من ترديد بعضهم بين الهيئة في الجعل من التكليف وزعم
بعضهم ان الجاعل لم يفهم الجعل البسيط فذهب الى الجعل المركب منزعم منهم ان في ذلك كله النزاع
ليس لها حاجة الى الجاعل غير الوجوب فتفي الجعل الذي يحتاج اليه المشتق لعدم الحاجة اليه في الفرائض
نعوذ بالله من هذه الاوهام الفاسدة الجعل الموقوف استنادها الجعل تركيبي او بسيط المركب في البسيط
تقول الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون التركيب هو الاحتياج ظانا ان الجعل فيه
يحتاج بحمل النزاع ويخصص موضع الخلاف بما ذهب اليه بعض هؤلاء المتأخرين فتأمل فيما ذكرنا
اذا عرفت ذلك فنقول كلام القدماء ناظر الى فاعل المادة وانه هل يحتاج في نسبة الهيئة الى جعل هيئة
الوجوب ويسوغ ان يكون الهيئة المنتزعة من نسبة خطاب المولى الى المؤدى المركب البسيط سواء كان الجاعل
المولى نفسه كما ينسب الهيئات الممكنة نحو ما كتبته او كتب بخطه او باشاره او بحمل الغير بالجعل
البسيط بالمعنى الاعم فنقول الكلام ايضا بين ما هو الحق من هذه المذاهب الثلثة فنختار ما ذكرنا
المذهب الثالث نظرا الى ان ما هو الوارد في المشتق من الجعل لا يحتمل ذلك الا بتجوز وما ذكرنا
يقوم ما ذكرناه بما هو بنحو من الاهتمام والتيسير ان يكون ما من الهيئات الجرهم ونحوها مثال المركب الجعل مثال
البسيط الجعل عند من لم يقل بحيث الجرهم ونحوها فاعل الجاعل بقولنا ان ذلك كما ان
الهيئات المصرح بها مثال المركب التي ذهبنا اليها البسيط النفسي على قول المسئلة الخامسة
في احكام اجزاء الهيئة المركبة فنقول ان اجزاء الهيئة منقسمة جليا الى الوجوب الخارجي والذهني كذلك
العدم الخارجي والذهني والمراد بالوجود والعدم هو المعروف عما يفاد به موجود او معدوم اما في البسيط
الذهني والخارجي فكذلك بين التقدم بين قسمين من قسمين جهتين احدهما التقدم بحسب الخارج بحقيقة
الكل جزء اما التقدم بحسب العدم فتارة وبالنسبة الجزء قولنا بها ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع فان وجود الكل يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم
بالعلية وشرط شيء بعض ان عدم اي جزء سيتوقف عليه عدم المركب الى عدم جزء ما ترى ان
اخلاج عدم ذلك الجزء في كونه علة لعدم المركب الى سبب آخر فلا يعدم المركب بانتفاء اي جزء فانا نقول
عدم جزء واحد كاف في عدم المركب وان كان عدم جزء من اجزاء المركب لا يستقل في اعدام المركب
معا ما لم ينضم اليه عدم الجزء الاخر ولو كان عدم جزء من اجزاء المركب لا يتوقف على عدم جزء
آخر فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الواحد الشخصي لان عدم كل جزء من اجزاء المركب
لا يختص على عدم المركب بل يشاركه في ذلك عدم الجزء الاخر فتأمل وكذا ليس
لكون عدم الامر المشخص مشخصا ولا الكلام في عدم الجزء الذي لا يتوقف عليه عدم المركب
لعدم تحقق العلة في هذا الفرض فتأمل مثال ما لم يعدم عند عدم المركب في زمان ان لم يكن لعدم الجاعل

كون كل واحد منها موجبا او موجبا عليه او غير موجب الاخر مختصا بالذهن لا يكون كذلك الخارج
تكون جملة الاجزاء في الخارج موجبة بعضها موجبا وبعضها سالبا وهذه هي الاجزاء الغير المحمولة كالنوك
بالنسبة الى الانسان والجزء المحمول اما ان يكون الجزء به هو جزء عموما او خواصا
الكل الجزء بها هو جزء موجب موجبا وسالبا فهو جزء موجب والجزء الاخر والموجود الكل وقد مر ان بعض الحمل
هو الافادة والموجبة الدائمة ما هو جزء ميكن ان يؤخذ باخبار ما يصدق ذلك الاخبار عنه كليا فما هو
جزء باعتبار وهو اعتباره شرط الاخبار الخبر وهو اعتباره لا شرط الدوام ميكن ان يشترط
بشرط لا فالاجزاء المحمولة ليس الفياس الى الاشياء كان بل القياس الى ما يمكن ان يضاف اليه بعبر
بعضها الموجبة به كالحيوان يشترط لا بالفياس الى شيء من الفصول هو الجزء والدائمة العقلية لا يشترط
بشيء منها هو المحمول على النوع والفصل هكذا الناطق يشترط لا بالفياس الى الحيوان ان هو الجزء
والضاحك والفطن لا يشترط بالفياس اليه هو الفصل والمحمول وسمي كونه الزكيب العقلي الا الخارج
هو ان تعتبر الاجزاء بعضها عن بعض من الكل لما هو في العقل لكون كل منها موجبا فيه موجبا عليها
لان الخارج لا عاد بها او موجب فيه فيكون الشيء مثلا ثابتا في الخارج ومركبا في العقل هو
جزء الحي الانسان وفي بعض الموجودات يمتاز بعضها عن بعض في الخارج وفي بعضها الموجبة العقل بعضي
ان العقل اذا نظر الى مفهوم الشيء اعجزها عن ملاحظة مفهوم من جزئين او منقومين منها مع قطع النظر عن كونها
موجبة الا منظورا فيها اذا تركبا حقيقيا من الاجزاء الاان التغير بالاجزاء ليس الخارج بل
العقل الذي يلحق الذهن من جهة تركيب الشيء عنها فان الحقيقي هو هذا من غير جميع ذهابه
الى ان تعتبر الجهة متقدمة على تعتبر الموجبة كما مر بيانا فان الحقيقي التي يقع في التركيب لفظ
من الاجزاء الخارجة اشكالا لا يحتوي بنيانا ولا نظاما ولا اعلاما فتجهيز من الانسان
للتركيب من الاجزاء المحمولة الان هناك شيئا واحدا كالانسان فحصل لهما معا كالاستناد من
الموضوع الى الاباد والعقود والحس والحركة الارادية الى الحيوان فيتعلق انان اخوا الغير الحركة التي
والارادة والمشي والتنفس ظاهر من البنوة انا كالجوهر والجسم النامي الحساس والمتحرك الارادة
الناطق هما الانسان فالمأخوذ من الموارد كالجوهر والجسم النامي الحساس والمتحرك الارادة والناطق والمشي
ونحو انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الاثبات من المعنيات الذي هو معظم اركان التحقيق وتتضح
لان ذلك الشيء المتعلق ان كان ذات الخارج ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود خارجا
يكون بتلك منها محمولا موادا فالمشي منها ثابتا لان المشي من جزء خارجي يشمل على شيء
خارج عن التركيب المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذا ثبات الدوران كان خارجا عنه فكذلك
بالطريق الاولى فيجهل الموارد الخواص والضبط في تعريفها ويجرها فان اتفاق الانسان متلازمين
على مفهوم ثنائي كالجوهر والجسم الحيوان الماشي والكاتب الضاحك المجرد الذي ليس فيه هذه
المفهومات البعيدة الموجبة بل بينهما مغايرة عقلية واخوانه وبينهما ما ليس كذلك كالجوهر هو

الخوانر وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها
ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صورا لشيء واحد في حد ذاته او لاشياء
متعددة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود
واحد فهذه احتمالات ثلثة لا بد ان يحمل عليها مذهب كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك
الصور لشيء واحد لا تعدد في حد ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج
ووجودا وان جعلها بعينه جعله والثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة
في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا والثالث ان
تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب ماهية ووجودا والاشكال الوارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل
الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام
بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فلعلية الصور العقلية المختلفة كيف يجوز
ان تكون مطابقة لامر بسيط في الخارج فان مطابقة احديهما له يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان
مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد
انما هي في الصورة الحسية كالنقوش على الجدار او الموجودة في الخيال واما الصورة التي ينتزعها العقل من
الجزئيات بحسب استعدادات تحصل بكثرة مشاهدة النفس الجزئيات وتعقلها وتنبهها
لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا ملخص
كلام الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق
الدواني ولا يخفى التعسف فيه ويبعد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثالث
من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده المحقق الشريف اذ الوجود لا قيام له بالماهية اذ القيام هو
وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية لا امر قائم بها وليس يتخصص
الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريب كما مر جميع ذلك
فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا
وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه
مناديا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار مهنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي تختار
من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا
يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه نقض عما اورده
على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان

الفصل جزء للجنس من حيث هو هو متوقف تلك الصفات حاصلة وبهذا المعنى يحققه بعد تعقل الطبيعة
الجنسية الفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج الا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل هو ما صار الجنس هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه
عما يشاركه في جنس وقد صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سيجئ فلا شيء من الامرين المتساويين الذين عرض
تركيب حقيقة منهما بفصل لها بهذا المعنى لتوقف احد الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس
والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكر فكان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة في تحقق الفصل الى غير ... الاجزاء
الا بالوجه المذكور واضمحل عنك الشك المذكور وصح الحكمان بلا شبهة في كل فصل تام اي فيما هو مميز الفصل
وهو التحصيل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا غير لكون البعيد غير وافي بتمام التحصيل والتميز كما لا يخفى
فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فلا اخر فيه
لا غير نعم ربما لا يكون مهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع
مكانه فيطلق على الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب البعيد من باقي
عوارضه كالتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعا معا مكانه كالحساس
والتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ الفصل ... ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا
يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه او مطلقا ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للمهية قياسا الى المهية الا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او متساويا ويكون كل منهما عرضيا
للاخر ذاتيا لبعض الانواع التي بازاء المهية الا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك
انه لو كان لمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل يحصل به كل منهما نوعا
عليحدة وذلك الفصل يجب تقومها الا انها تتقوم على وجه فيلزم ان يكونا مهيتين لا مهية واحدة ولعل
التصريح باخذ ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره ... بقوله لمهية واحدة مع ظهور يكون المراد ذلك
فلا تركيب عقلي الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان
يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار
الاجزاء في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للاخر بالضرورة ويجب
تساويهما ... ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس معلولات ... وورد عليه بانه لا ترتيب هناك
لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين احاد كل واحد من القبيلين ولا ترتيب ايضا بين
الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا
لسابقه وعلة للاحقه وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول يحصل

يمكن ان

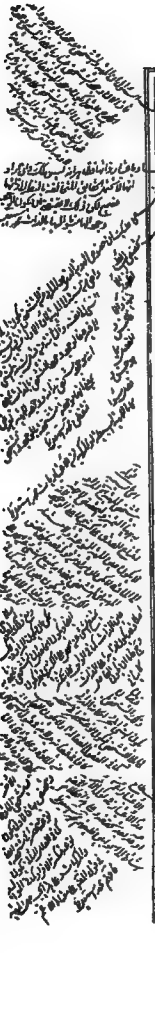
وكيف يتصور الاتحاد بين المادة والمجرد فيلزم تجرد الجسم وتجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك الا [illegible] بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد يجري مجرى العقل باعتبار بعض آثاره كقبول الابعاد والقوى الجسمانية التي تقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر بل للابعاد ثم هنا هو المبدأ المذكور باعتبار بعض آخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر وهو مدرك للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس حيث يبقى فيه المقدار والشكل دون القوى والحركات جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات ويخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما يبرر هذه الدعوى وفي بعضها [illegible] غاية التلخيص ونهاية التقريب ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين [illegible] الكاتب تركيبا الا ان المقطع بل التركيب هنا ما هو بين ذات [illegible] الكاتب [illegible] الا بمعنى التركيب بين مفهومين متغايرين في التركيب لا يكون الامر الاحدي [illegible] ولا اشتقاق بين الاجزاء باي اجزاء كما هو [illegible] واما ثانيا فلان كون حلول حقيقة الحيوان في موضوعها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفرادها فان مادتها ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سريان الحلول في كل جزء مجموع لا يخفى وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي نحو عدم بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا بل يجب بقاء المادة مع فساد الصورة [illegible] على ما بيناه للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل عن الشيخ هو انهما ليسا متحيزين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلافه [illegible] واما خامسا فلان الحمل بين المادة [illegible] باعتباره بين المركب ليس بسبب الربط اليها [illegible] نقل من بعض المحققين بل بسبب انها تصير باعتبار [illegible] متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا يخفى واما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل يدا الى غير ذلك واما ثامنا فلانه كالكيفية الواحدة والكرة الواحدة فقد بان المشهور ان كل ما فيه حد بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه حد بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد وتركنا اكثرها

المبحث الثالث

هل يجوز تركب جسم من امور [illegible] وبين [illegible] فذهب جمهور القدماء على الامتناع وتبعهم المتأخرون كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان العقل الفعال ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتأخرين على الجواز [illegible] ومن ادلة المانعين وجهان

وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يحصل ويتقوم بنوع ما فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فمن
كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فمن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط و
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشريف وغيره ممن سبقه
ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه عما يختص به عما
يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين ولكن لا وكل منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك يخرجها عن الوجود ولا اصل لهم
الذي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه
بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز
عن بعض المشاركات مثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا اقول والجواب بعد ما اشير
اليه من ان كل فصل لمهية يجب ان يساويها من حيث تميزها وان كان اعم منها الا ان هذه الحيثية
لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس
كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فاذا مختص به فيما بين
مشاركاته في الجنس فليتدبر **المسئلة السادسة** في الكلام في تشخص المهية اعلم ان المهية
النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والتشخص منها نفس تصوره مانعة منها
فلا بد فيه من امر زائد عليها هو ما به يخرج تصوره عن الشركة والمراد من التشخص ليس هو شيئا من النوع
المتخصص التي تحصلها ما به التشخص وشأن الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام الشخص
هو تشخص بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقف بعضها على صيرورة الشخص شخصا الا تجد انها
ليس شيء منها ما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص فالكلام انما هو مبدأ ملاك
ان يكون هو شيئا ليس له مهية كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع المهية ونعته بعقلها في الذهن
كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته
فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل انه زائد على الوجود لانه متأخر بالطبع عنه
فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبائع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انفكاك هذا الاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة
ولا حاجة الى اخذ التأخر بالطبع لم يرد ايضا انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام لا على وجه السببية وهو
ممكن غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس لنا من يقول بوجود الطبائع ذلك كما عرفت على
ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المحققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك

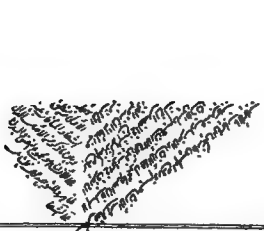
المهية



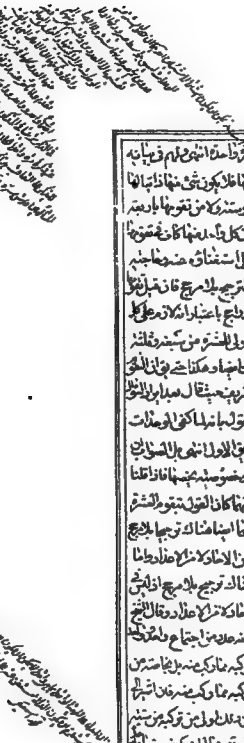
الشيئان في تعلقهما بهما الوضع متشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلناه من الشيخ
من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان متشخص بالذات لا بالزمان
والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات ولهذا مدخل في تشخص الغير لكونهما مما افترن به
فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه مادة التشخص الاخر هي الاعراض الخاصة فلم اسند
المصنف تشخص الامور المتكثرة التي هي مادة التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم لا يسند
الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة اذ لا عبرة بها كما لا بد من كونها
متشخصة والتكثر ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من
من كلتا الجهتين اعني جهة التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر انحصار الاشخاص في فرد والظاهر ان هذا الحكم
مبني على ما لاحظه معنى الكلية والجزئية المذكورة ويفهمون الاستدلال تقريب عليه ومنهم من جعله
استدلالا عليه ثم عرض عليه بانه اذا نفي الخاصين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر
مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي
بالكلي في بعض المراتب موجبا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي
فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار امكن حتى على افراد نقيضه فاذا نتج ليرتج من الافراد الفرد
يمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض صدقها اشتراك المجموع مثلا هو
المختص الطائر الولود بشخص متقوك يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض
يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر
هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقترنا به لا
عبرة بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي
المنطقي فلا يخال المتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي و
المنطقي وفائدة التقييد بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل
في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول
وليس بمحسوس وعلى هذا لا يرد عليه الاعراض المذكورة فتدبر والتميز يغاير التشخص ولهذا المتحقق
قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن
حاصلا قبل ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر اخص
مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخر بان يحصل بانضمام امر زائد متشخص
تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرقها خو وهو ان
التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشاركات وقد وقع في بعض نسخ
المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون ممتازا فتميز والتشخص المندرج تحت

اما اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد والكثرة لا يكونان شيئا واحدا فان في بيان الواحد
الكثرة واما الكثرة فمن الظاهر ان مجموع الواحد هو الكثرة وهو غير وجودها وهو بها
ثم اعني بالواحد غير الكثرة لاستحالة غير الواحد بالشيء فهو الذي نقول ان الكثرة هو المفهوم من
الرابط فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم علمنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المفهوم في حد هذا والجمع بين
ان يكون هو الكثرة غير نفسها واذا قلنا من الوحدات او الاحاد فقد اخذنا الجمع
الغفل عن جهة مشاركة لا يكون الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي الجمع فقد اخذنا الواحد فكون قد
اخذنا في حد الكثرة الواحد وتكون انما قلنا اخذنا في حدها السعد المشعر وقد قلنا انما جهتهم بالكثرة
انها انما اعتبرنا ان نقول في هذا الباب شيئا جديدا بل كنا نبين ان الكثرة انما اعتبرت عندنا بالوحدة
والوحدة عندنا تعقولنا اعرف وينبغي ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي تتصور وجودها بعد الكثرة
تتبعها الاولى الوحدة فنقلها من غيرها الى ما هو اولى عقل بالمكان كلا بد فيها ثم يكون تعريف الكثرة
بالوحدة فتركها على ما هو اولى فاذا اخذنا الوحدة متصورة بدايتها ومن اول التصور وكيف تعريفنا
الوحدة بالكثرة شبيها بما يقال في المتضايفين الذي يقال في المعقول عندنا الا متشور ما اخذوا الا
فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي لا يتجزأ فيه كثرة ولو اعمل المراد بهذا القطع الذي يقال عندنا
بدايا الذي يقابل الغاية او غير ذلك مما يقال في الغاية فيقال له ان الوحدة التي تتصور عندنا
لا يمكن تعريفها اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهو ان الكثرة عند العقل والخيال يتبين
في كون كل منها اعرف بالاضافة الى الوحدة اعرف عند العقل من كثرة والكثرة اعرف عند الخيال
وهذا هو المراد من الاقسام بعض الشارحين ان الوحدة والكثرة يتقابلان بالتوسط الاعرفية عند
العقل الخيال فاذا اخذنا الوحدة الاعرفية عند العقل قلنا اخذنا الكثرة الاعرفية عند الخيال
ثم نقول اعرفية طلب بالوحدة والكثرة اذا اخذتا من حيثما ان كلتا ان فلا بد كان الا باعتبار
واذا اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا بد كونها الا القوة الخيالية الباء والقبض
فلا بد ان تجتمعا حدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال والحاصل
المحقق الشريف بان حدوث الكليات والجزئيات هو التعلق على الفعل الذي اخذته لكنها تنزل الكلية
فيها والجزئية اما انها صفة لها او لا انها جزء ثبات متكثرة تتم صورها في تلك الالات
ثم تنتزع منها بحيث تشخصها انها صورة واحدة كلية تتم في انها وهي معرضة عند الوحدة كما
كما تنتزع انها معرضة للكثرة كما ان الانسان الذي تتم في انه انسان يكون اعرضيتها واعرضيتها
نظرا الى انها موجودة فانها تنزل تتم في الانها وان الذي تتم في انها انسان واعرضيتها عند ما من حيث
هي خارجة مع الانها فكذا حال غاصبتها الخارجة والكثرة تعد او ورد عليه الشارح المحقق
نعتقد ان تتم في الشخص صورة كلية كثرة فكما ان الجزئيات المنتزعة في الانها معرضة عند الكثرة كذلك
الكليات التي لها صور في الشخص كما ان كل واحد من تلك الكليات معرضة عند الوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات
التي تنتزع تلك الكليات منها معرضة عند الوحدة بالعرض فيها اذا تتم في الشخص والكثرة فيما اذا تتم في الشخص الخارجي

بطلان وثانيها الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما
بيّنا وليس للوحدة والكثرة بينهما موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة
الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا
بالشخص كما بيّنا ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها فليت شعري
كيف يكون ماهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم تابا لقعن ملكات تجتمع وكذلك لكان
الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك
واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليست انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي
كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما
يعقل ماهيته الا بالقياس الى الشيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس
الى الاخر فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين
في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما ما يقال في
كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر
او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون فيه فعلان واحد من جهة واحدة وكثير اجيب
عنه بانه لو اراد انه العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي حصلت ... التنافي بينهما ...
اراد فاما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك
العوارض فهو عليه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق بوجه الثبوت لجواز ان يكون
اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم ميزهما قد
يكون واحدا له جهتا الامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة فالغرض
لجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها اي لم يكن جزءا منها ولا خارجية محمولة عليها بل تكون
خارجية غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعنا انهما
متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما اذ ليس محمولا عليها الا بالمواطاة ولا بالا
اما الاول فلان النفس والبدن مثلا اعني تعلقهما ليس تدبيره بل هو مبدأ التدبير والتصرف فيه واما الثاني
فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فاذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير
او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي بيّنا واذا اعتبرت
بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت
بين النسبتين في التدبير فهو المعنى جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان
تثليث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتقسيم التقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره
... والمتاخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او
موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات ... جهة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من
اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفا ان الواحد ... بالتشكيك على معان تتفق في انها لا

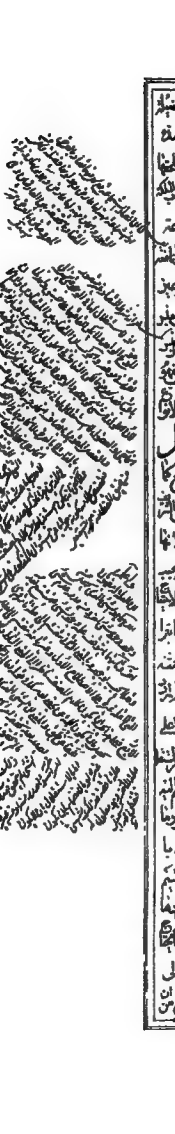


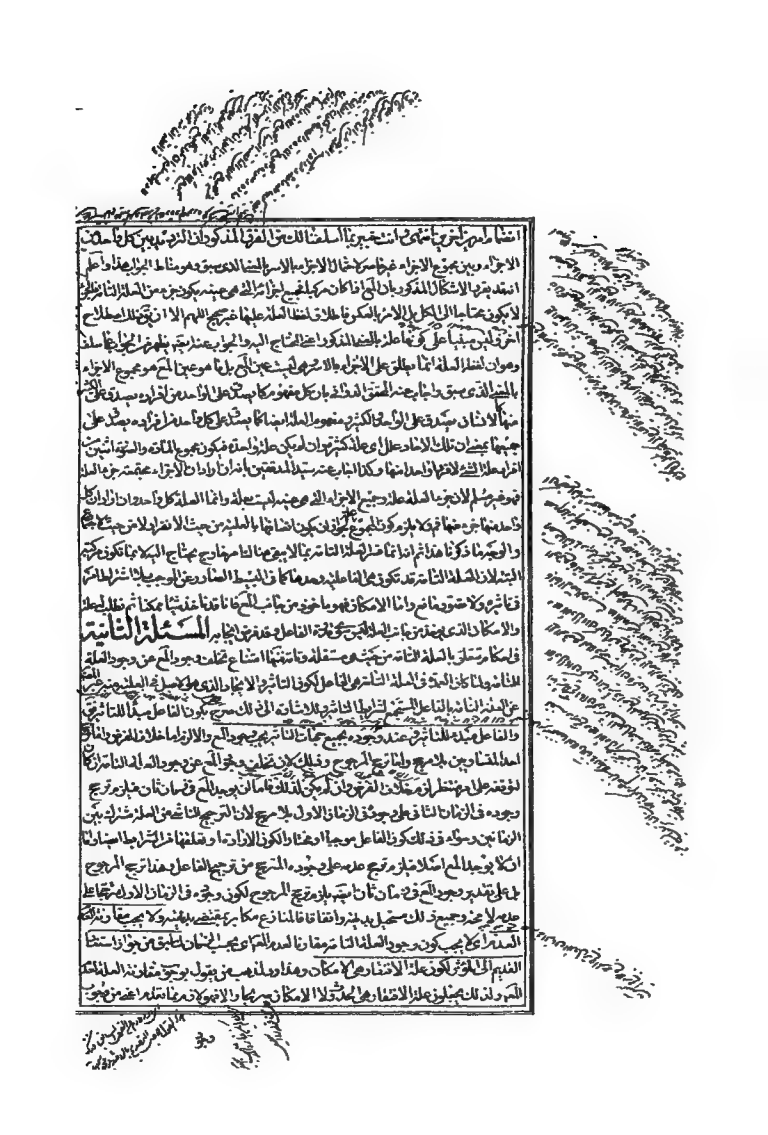
كالانسان والواحد فقد استوفى جميع الاقسام التي ذكرها الشيخ وكلامه ان الكلام في معنى الوحدة التي لا يكون معها شيء بالكثرة بالفعل لكن يجوز ان يكون فيها شيء من حيث الذات كثرة من حيث الاجزاء وهذا لكان الواحد ليس بمجزاء له من الجهة التي عرضت لها الوحدة المذكورة بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الذي اذا قيل الماضي حديث واعلم ان تخصيص اجزاء بالقسمة لا لذاته بل الجسم الذي هو الصحيح بل ينقسم الى السبب والمركب استفاد الاقسام بالانقطاع الحجري والصوتي وما يحل في المقدار وادى محله سلوسريان وبعضهم الاقسام الواحد الخ من بعضوا لوحدة شاملة الذي الواحد وقول بالتشكل وعلى ما تحدد كلامه في كلام الشيخ فالواحد الخ مثل الى الواحدة من الواحد والنوع والفصل وهما من الواحد بالجنس فيه وفي الواحد بالفصل فقد اورد على حسب ما تهيأ في التقريب البحث كل وتهيم من الجنس الى من الكلية للانه المتهيئة لذا الجنس مقولة جواباً هو وان كان الفصل قابل افراد اوهن الواحد بالجنس فالانسام الى الوحدة بما ينقسم على نوعها وحد حيث انتهاء الواحد بالذات الى غير الواحد بالعرض والعرض بالعرض العام وكان للواحد من الوحدة العرضية والكثرة انتهم مقولة بالتشكل لكونها في كل محل ازيد منها فيا واحد وهو الموصوف بها حيث حمل حامل من الامور المحال الا يتهالي مواحاد على هذا التواني على هو الوحدة والى الاقسام الى الانسام فكما في بعد الوحدة اما مقومة وما عاد عنه فكذا بعد وهو مخير بين اقسام الوحدة تحقق في اقسام وهو ولكن ينبغي ان يعتبر هو والكثرة فانه لا يجوز في الشخص الواحد من حيث هو واحد بطل ان الوحدة وفي التشكل فكان ان ينبغي ان يراد الوحدة اولى من البعض بما الوحدة وكل بعضوا ما يراد المحل اولى بالجملة من البعض فان مثل على الاول ان يكون انقسام الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو الحقيقة انقسام الوحدة وكل كل مفهوم واعتبر فيه مفهوم الوحدة بل كل منها اعتبر فيه مفهوم الوحدة بقسم الاعتبار انقسام ما فيه الوحدة بخصوص وعموم وبهذا الكلام بعد الوحدة الشخصية وانقسامها مع كونها غير بعد وحدة وهو غير ملائم لجيب ان الموصوف بها ما شاء المعنى بعد تفصيل انقسام الوحدة الى انقسام الاتحاد على نوع انقسام الوحدة وهو معنى بعيد من جادة نوع ادراك توهم ان الملحوظ وموضوع بالاتحاد في الوجود وفي غير من انقسام لا اتحاد وان كان المتحاد متحيز بين حيز واحد فلا يتحيز بعد عرض وشاذ بقوله على هذا التوالي انقسام لبعد بينها انقسام الى اتحاد والعدد يراد به في الوحدة الخمسة من غير كثرة وما عاد الملائمة بعد نعم بما يدل ان كان لا يجوز في الوحدة الشخصية وغيرها عتبارا جزء الكثرة لكنه يجوز بينها مع اعتبار وما كما تقول زيد الكاتب بعد الضاحك والوحدة في الوحدة المعهود والذات شاملا بما ينفاد بالضاحك والبرة الوحدة النوعية وهي نوعا ما لا والجنس بها فنسره والكيف شاملة والكم شاملة والوضع مواز والاضافة مساوية والاطراف حاطة والاتحاد وهو حيز، حتى شاملة بعينه وقد ان يزول عنه شيء او نعم البرتي آخر ومقداره مساوا الضحى كما ينبغي اذا اطلق وعلق بحاذا على حيز حتى شاملة طبيعي الاتحاد وهو ان يزول عن الصبا بزيد حتى بعينها البرتي آخر كم حيز ما آخر كم حيز ما الشاء مواده والاسود بعين او بطريق التركيب كحيز ما الزيد بها وبالاتحاد فيه زيد المسبين لا شبهة في

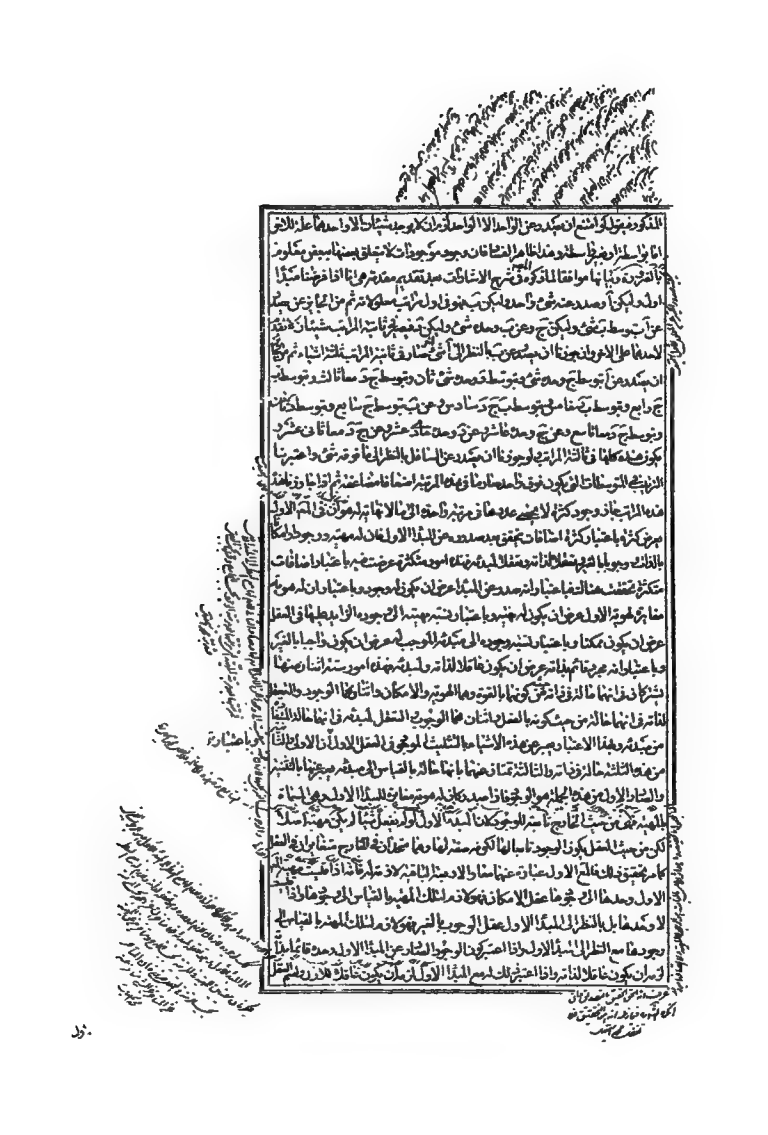


بكونهما نسبتين فانما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لو يكن لو
غير هذا الاصل لتمام فردا برنه زوج بل لانها لا انقسامها الى وحدات ولا اذا قالوا انه مركب من ستة ليس
بها فانما صيغة النحويون من الفاظ الجمع ولان اطلاق الثلثة بعد الاشتغال فغير مل يعنون بذلك الكثرة انه يبدا من
واحد ويتمرون عنه ثم ينهلون بالواحد لا يوجد زوج ليس بعده واحد ومحيل فرد ليس بعده فانه فرض انهم
ان يبدا فى طلب زوج ليس بعده اذا وجد ولغز دا ليس بعده ولهوا اشتغلون فى لعد الاول ان يكون لا
نصف له هذا بل لا نصف له عدد امن حيث هو اول لعدد انما يصون بالاول انه غير مركب من عدد وانما
يسمى بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنين اول العدد وهى الغاية فى القلة فى العدد واما
الكثرة فى العدد فلا ينتهى الى حد ثم يحصل انواع لا يتناهى من تزايد واحد فواحد مختلفة الحقائق لان
كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص واثار مختصة به فاختصوصيته ذلك النوع الذى هو عدد مركب
الاثناء غير الاثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد فانه لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة مختصة
وكل واحد منها امر اعتبارى يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض فمنها ما يحصل بحسب ذلك
النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك العدد فلما عرفت توجيه اعتبار
الوحدة والكثرة والوحدة قد يعرض لذاتها فيه وحدة واحدة ومقابلها اى لمقابلها فيه عشرة واحدة
ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر قد يعرض لها شركة فان وحدة
تشارك وحدة عمرو فى مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها الى زيد كذلك وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله
فتخصص اى الوحدة المطلقة المشتركة فيها بالمشهور اى بما اضيف اليه الوحدة كزيد فى المثال المذكور
وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا للاضافة الوحدة ويجئ ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا
هذا الحسن من الاول توجيه متن وكذا التقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها شركة فتخصص بالمضاف اليه
كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها
الى معروضها ويعرضها اى الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة لمعروضها باعتبار
انها عرض ما الغير لا شبهة فى كونها اضافيين والى مقابلها الذى هو الكثرة تنبالنا وباعتبار
ثالث هو انها مقابلة لها وكذا التقابل اى مقابل الوحدة وهو الكثرة فان لها ايضا تلك الاعتبارات
الثلث ويعرض لها اى لمتقابل الوحدة ما يحصل عرضيها اى الوحدة من التقابل وهو كون المتقابلين
على المشهور امرين على ما وقع الى بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد
عند الاكثر او فى محل واحد عند بعضهم فى زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارج
مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة
ودخل المتقابلات المجتمعات فى الوجود فى الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة
المجتمعين فى زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعات فى محل فى زمانين وقيد الاجتماع
غير معين عند اضعفه الى المقارنة فى الوجود او وصف اخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو
المقارنة فى الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما مر

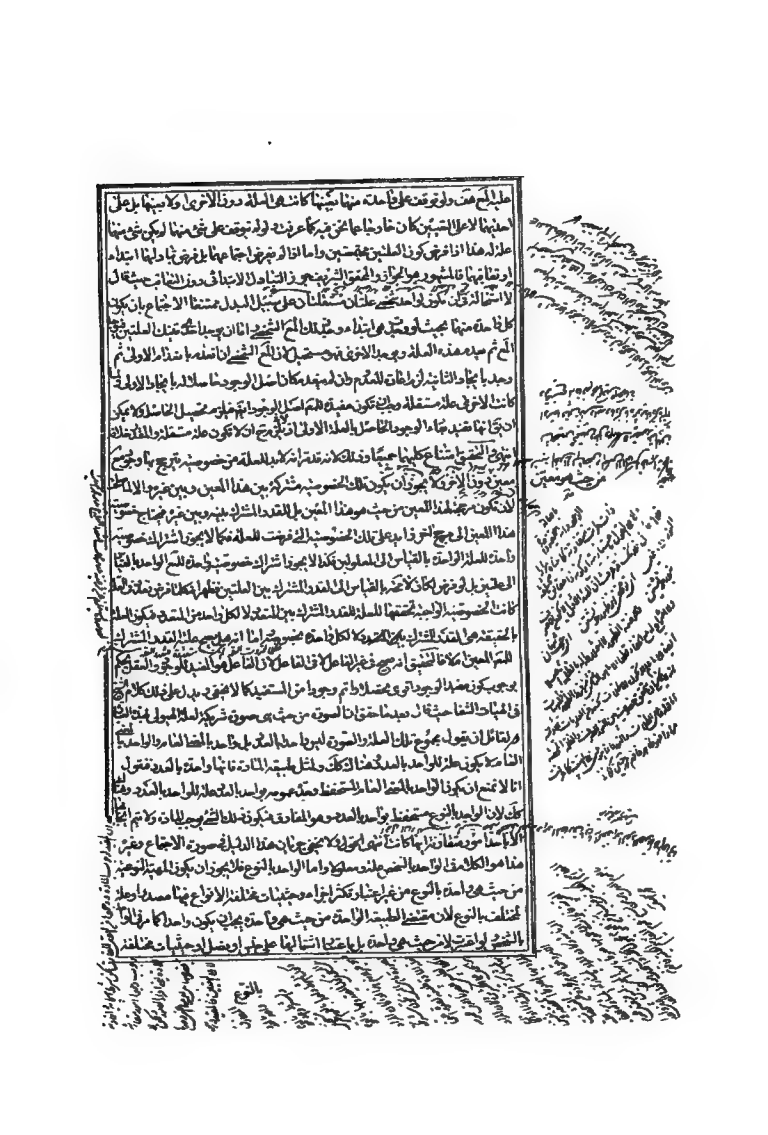
يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكأنه قال لتناقض القضايا بأسرها يتحقق فيها مع قطع
النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرط في تناقض الشخصيات يكون ثمانية وفي المحصورات
عشرة نظرا في ذلك الاعتبار مع الاخيرة شرطا الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتهما ثم اعتبار شرط
بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد وحدة الثمان الى شيئين وحدة الموضوع
والمحمول باعتبار ان كلا من المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة
الموضوع او وحدة المحمول بل الوحدة واحدة وهي وحدة النسبة لاختلافها باختلاف الموضوع و
المحمول لكن ذلك على ما قيل تقريب لفهمهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرائط ان لا تغفل عن القضايا
بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما
متناقضتان الغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاعتبار ان يتبين القضيتين فيهما بينهما
بان يتنوع عن ما ثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما التفصيل الذي يورده
المنطقيون في تمييز نقيض النقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها الوارد فيها
المسائل ولها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس
والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضيتين الموجبتين الخارجيتين
لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى في الخارج وليس زيد
باعمى في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي الآخر
بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي
والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك
الوحدة مشروطة بتلك الوحدات فيه فلا يخفى على المتأمل واذا قيد العدم بالملكة يحصل معدولة في القضايا
بحسب القضية معدولة ولذا قال هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم من ان المعدولة لابد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع
اللفظ المحصل فعلى هذا يشترط في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او
نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء
في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف
العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف اجاب عنه
المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المصنف تقييد العدم بالملكة اشارة الى انه سلب سواء
اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام يعرف بملكاتها
وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور
وهي تقابل الوجود اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدق الكاذبتان الا كذبا مثلا
على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع







نفى ما يمكنه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عنه عقل يتبعه فلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب تارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يحصل ما ان الحق فيه لا ضيق
لهذا الموضع ثم المتاخرون لم يجعل الوجوب حدة مصدر العقل الاخر في موضع من كتبه المذكورة مثل
كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل تعقله للاول
الموجب لوجوده مبدأ العقل الاخر ولهذا ذهب في كتاب التوضيح الى ان العقل الفاعل الذي هو العقل العاشر واما
جعل الامكان وتعقله لنفسه مبدأين للفلك على ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما توهمه الجميع لكنه
ذكر هنا من هذا مذهبه في هذا الموضع على تحويل الصورة فلكي الشيخ محجبة في موضع ترست للمن الضعفا
تبع عقلا وعرفنا ان تحقق ثم شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب تعالى نسب الكل الى المبدأ الاول وجعل المراتب ترتبها
مسندة لا قاضية الى الحق الاقدم منه مؤاخذة لتسلسل المؤاخذات الغلط فان الكل متفقون على صدور الكل
من جل جلاله وان الوجود منه له على الاطلاق فان تأملوا وعرفنا انهم لم يسندوا معلولا الى ما
عليه كما يسند بعضه الى العلل الاتفاقية والمرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا مبناه لم عليه اقول ولعل هذا اعني وجه اسنادنا الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لم على ان
يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة المهدة ثم المذكورة عدم توقف
حصول الكثرة في المعلول الا على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول بناء على مقتضى المقدمة
المهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدأ الاول
بواسطة العقل الاول على سبيل الاستقلال من دون استناده الى المبدأ الاول اصلا لكن لما كان
منافيا لما اسسوه وحققوه في علومهم الاخيرة من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط
التوحيد عندهم فلذلك بنوا ما توهمه التوهمي حيث نقل تلك المقدمة من ان كونهما وجها اخر ثم قال
فهذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنتم ما قال الشيخ في
الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يمعنوا في الاسرار الحكمية
قد تحيروا في هذه المسألة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
منها امتناع توارد العلتين المستقلتين على شخص واحد يشير الى اثباته بقوله ومن هذا الحكم اي قولنا
لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي على نقيضه الواحد لا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال
بطل كون المسألة في احكام العلة المستقلة كما عرفت وذلك يوجب الاول لانه لو كان كل واحد
من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى
كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو
ممتنع واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى احديهما كان ذلك تكون
العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني فلانه لو توقف على كل واحدة منهما
كان مجموعهما مجموع ما توقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف



بالنوع كما قيل لكانت مغايرة لما تميز به وهو محال وبعد تسليم ان المختلفة بالنوع غنها لا تعرد بامر عام على ان الحكم اذا ثبت لامر عام يجب ان لا يجب ثبوته للواحد بالنوع الا ان الواحد بالنوع كما قال الواحد بالشخص ايضا لا يجب كما نشاهد به تولد في الامة النوع بحكم الحكم بامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على المعلول الواحد بالنوع مع ان في بعض افراده بعضها بتلك وفي الكل ان الافتقار في الملة لا يقتضي الافتقار في المعلول بالخاصة حتى يجب ثبوت فروع صفة افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى غاية الامر ان الاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع كان تكثر المعلول النوعي بتهيأ تكثر المادة كلا على ما تقرر ولا يكون في المادة بما هي مادة لا بالاضافة الى الصورة المعلولة فلو كانت المعلولة بالنوع مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع كان المعلول بالنوع ايضا كذلك وهو خلاف ما يقتضيه الاشتراك على ان هذا يقتضي حكم الشيخ في الهيات الشفاء بان الكثرة التي في الافراد وهي ما يمكن صدورها عن الكثرة عندما كانت مختلفة الحقائق بالنوع كان ما يقتضي كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا يلزم التمايز بين ما ذكره المحقق من انتفاء الحكم فيما هو مختلف بالنوع كما توهمه المحقق الدواني وبين قبول الامر المعلول النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالحقيقة والماهية على تقدير كونهما موجودتين بالفعل في الخارج فان علة الفرد المعلول بالارادة مثلا غير علة الفرد الحاصلة بالطبيعة لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الفرد المعلول بالارادة مخالفا للفرد الحاصل بالطبيعة في النوع مع كونه مشاركا معه في كل منهما معلولا بعلة مجموعة الحاصلة بالجزء الحاصل بالارادة والحاصل بالطبيعة فان كلا من الجزءين المعلولين بالارادة وبالطبيعة مشارك للجزء الحاصل بالطبيعة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما القبيل باخراج الحرارة الغريزية المستندة الى الفرد الحاصل بالارادة عن صلة شارح المقاصد فليس بين الكلامين مع اعتبار الافراد بكون كل من العلة والمعلول بالنوع لو سلم ان الحرارة الغريزية كانت معلولة هي الطبيعة النباتية وغيرها كالانسان هو طبيعة الحرارة الغريزية فانه تكون الحرارة الغريزية المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كالانسان

المسلك الثالث

في احوال العلة مع سوائر كانت علة مادية او غيرها وفيه مباحث منها ان العلة والمعلول قد يكونان من الامور الاضافية بمعنى ان العلة لا تكون علة في الخارج على ما قال والنسبة بين العلة والمعلول وان قد يقال عليها اي العلة والمعلول قد يقال عليها اي العلة والمعلم وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلم من حيث هو معلم هو اضافتان كذلك من حيث ان المتضايفين متكافئان في الوجود فما وان كان ظرفا لوجود احدهما كان ظرفا لوجود الاخر ومنها ان بينهما سبقا بالعلية فان كان بينهما انما تنقل النسبة الى الاخر فيكون متقدما عليها ما سبقا عليها هو المراد من السابقين كما عرفت ومنها انهما قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنوع كالنور المتوسط فانها علة قريبة للضوء ومعلول للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمعلم لا يتحدان كما ان بينهما اعني في العلة والمعلول بان يكون ما هو علة الشيء معلولا لما انتهى وهذا الشيء في لما لم يتردد وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنها ان حمل الحكم الاخير اعني حمل الدور وتظاهرا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه بانا نرى المرء يتقدم لولده على نفسه

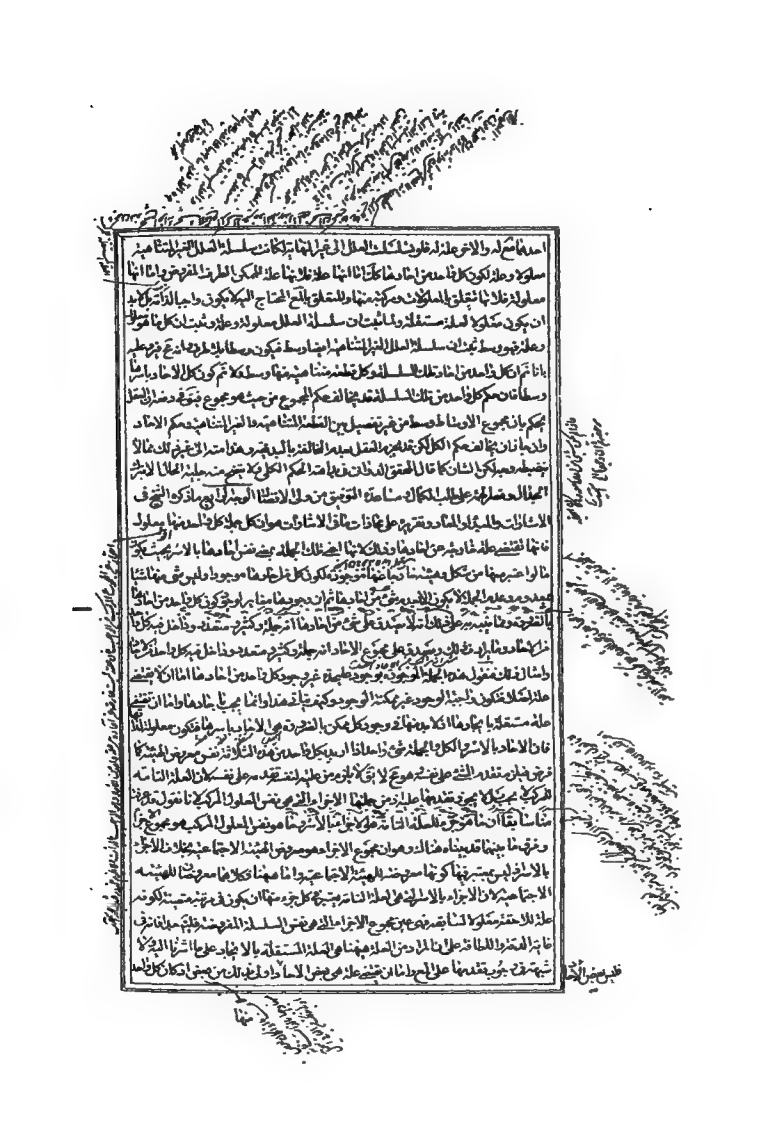
Powered by Google

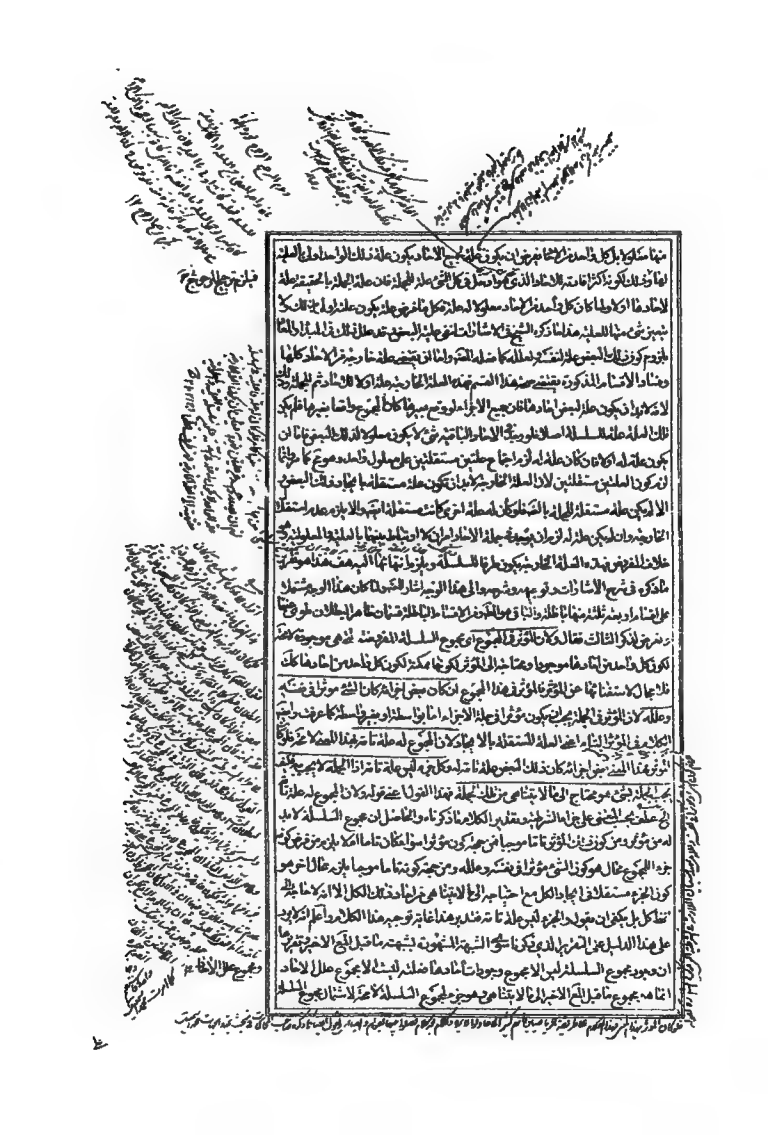
فرض وجود ممكن هو علة البعض الاول فالمراد بالممتنع على الواجب بالغير هذا النحو من الممكنات لا يمكن
ان يجب بحصول وجوده فهو ممتنع الحصول بعيد هذا مضى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا
اى ممتنع الحصول على تقدير القسم وعدم الانتهاء الى الواجب لوجود الفاعل لجواز ان يلزم مع انعدام علله فلا
يجب به شيء من آحاد السلسلة فلا توجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
يجب بها آحاد السلسلة واما انها من طرف السلسلة فلاستناد آحاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها
غير مستندة الى علة اخرى لتكون وسطا فهي طرف لها فيلزم انتهائها اليه ضرورة انا لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة
العلل والمعلولات يلزم انتهائها وهو خلف فتح الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله و
للتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره هيهنا انه لو تسلسلت
العلل والمعلولات الى غير نهاية لامكننا ان نحصل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى لا نهاية
وثانيتهما من مثل قبله بمرتبة مثلا الى لا انتهاء وهي اي هذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسة
آحاد مثلا الاخير جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الآحاد فتنقص منها بعدة تلك الآحاد
ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من التي
بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائدة والكل
بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذا بتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه
جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيها ايضا
اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما هذا وقد اعترض على هذا البرهان
بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك انما
يكون في المتناهي فقط لكون ... بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان ممنوع وانقطاع الناقصة
عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة غير
ملزومة للمساواة بل نقيضها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال التسلسل
مطلقا اذا انضبط الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومترتبا او لا فلهذا نقض عليهم بالعدد اذ ليس تمامه
منضبط الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احد الجملتين اذا كانت تنقص من
الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين
كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات
مع لا تناهيهما وذلك لان ما انضبط الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس الا متناهيا عنده
وصوغ عدم تناهيها امر آخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الآحاد موجودة
معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى يقع الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الآحاد بالآحاد بلا شبهة واذا لم تكن موجودة معا لم يتم ذلك
لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن

لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا الامر اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب لجواز ان يقع احادا
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى في اعتبار العقل فيقطع لا محالة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين
حبلين ممتدين وبين اعداد الحصى فان الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء
جزء من الاخر بخلاف الثاني فانا لو فرضنا انتظامها في المرتبة بجعله بمنزلة الحبل المتصل الاجزاء بجعل لها
مرتبة لما كانت كافية فان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه الملاحظة
بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق
تقدير الترتيب ايضا فانه لو وقع بعضها بازاء بعض تسبب البخ الخارج لم ينطبقا قطعا حتى يقال ان
الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما اذا كان لها ترتيب فان الانطباق تام يفرضه العقل بين كل
منها وبين ما يتقدمه عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احد السلسلتين بازاء معين
من الاخرى فلا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتيب في الخارج كان لكل منها
تعين بحسبه وان لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز
ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم
الترتيب انما يحتاج لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتاتى في صورة الا بتلك الملاحظة الاجمالية انما
كافية في صورة الترتيب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق انه على تقدير عدم الترتيب لا يلزم
انقطاع احد السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين كل اثنين من
الاحاد واحدة الكل يكون بازائه شيء من الاخر ثم تتكافأ السلسلتان فيما بعد من الاحاد فلا يلزم
انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه انه في صورة عدم الترتيب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا
عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتيب توجه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير
البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى
الزائدة فاذا انطبقنا باولها الاولى حصل هنا انطباق عليه بمجرد هذا الفرض الجزء الثاني
من الثانية بازاء السادس من الاولى والعاشر من الثانية بازاء الرابع عشر منها وهكذا فلا حاجة
الى ان تفرض انطباق كل جزء من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية منها على حدة ليلزم ان ينقطع
التطبيق بانقطاع الفرض بل هنا تفرض واحدا اجماليا يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية
وكذلك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بجعل
العقل عرفت اندفاع ما زعمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مما الخ وليس برهان حيث
قال في كتابه المسمى بالقبسات بعد عبارة فاما سبيل التطبيق فلا ثقة به جدا ولا تعويل على ما
بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيين يجمعوا حد بعينها تنطرقها ايها المغالطة من الجهة
الاخرى لكن في جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة العلل بين نهايتها في
سلسلة الالاف الى لا نهاية وليس يتجه برهان اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية ولو لوحظ بكليته
عن حد دون حد بوجه وجهة وعن الحد ... الاحاد بالاسر تلك الجهة فاذن اذا انطبق احد السلسلتين

الغير المتناهي بين المختلفين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ووجه الحيز الى وسطهما مرتبة فلا يزال تنتقل وتتردد
في الاوساط ما دام الوهم او الفرض متصلا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معين وحد يعينها الذي
لا يبلغ اقصى الحدود وهناك الى الدرجة ما عوض فان انبت عنان الوهم وانصرم حبل التطبيق تنقطع [illegible]
بالمفاصلة على تلك الحدود وعلى تلك الدرجة واقرار العدد الزائدة في تلك المرتبة وبالجملة لا يصير
التفاوت الى جهة اللاتناهي ابدا بل انما ابدا في جهة التناهي انما مع حد الطرفين واما في شيء من
هذه الاوساط انتهت عبارته وذلك لان التبس هنا ان فرض بعينه [illegible] ان الزيادة
تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الفرض متصلا للتطبيق ولا يبلغ الى الحد المحدود [illegible] هناك فرض
واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا [illegible] ايضا الى [illegible] لغير المتناهي والجزء منها اصلا [illegible]
ذلك الفرض الاجمالي الى الكل مع كون كل واحد من الاعداد في مرتبته [illegible] عن مرتبته الى اخرى
فان التطبيق [illegible] المذكور لا يقتضي [illegible] بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء
الاول من الثانية مع الخامس من الاولى لم مع الاول من الاولى وهكذا [illegible]
لا يكون في الترتيب التناقض كما في سلسلة الحوادث المترتبة المقيدة والحركة والزمان الماضيين [illegible]
وقد ثبت ان لم يجتمع في وقت واحد في اجزاء برهان التطبيق فان التمييز والتعيين هناك حاصل للكل
واحد واحد على [illegible] هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت كلا [illegible] هنا لا [illegible] الا في العقل الا في الخارج
لان التمييز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف
مفصلا وهو غير ممكن كما عرفت على ان فرقهم بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التمييز الذي [illegible]
في التطبيق عقليا ايضا الا ان التمييز الذي [illegible] العقل في المجتمع الغير المترتب [illegible] له
داع اليه وفي المترتب الغير المجتمع لم داع اليه هو الترتيب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء
الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق [illegible] العقل على التفصيل وهنا
مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع
الاعداد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي
في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل
في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل [illegible]
شيء من اجزائه لا يقتضي امتناع وجود الكل بهذا النحو من الوجود [illegible] وجود شيء من اجزائه
لجواز ان يكون وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل الا في [illegible] لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود
للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا يعلم [illegible] اجزاء البرهان
فيه من القطع فالاذعان مطلب اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هنا ظهر ضعف ما ادعاه
المتكلمون من كفاية كون الترتيب مما ضبطه الوجود كما مر في الاشارة اليه فان قيل [illegible]
في المبادئ الثالثة يكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير [illegible] هو [illegible] الا موجود

فرعي تقرر بإزائه أو لا تميز بينها عند العقل لكنه بملاحظة الإجمالية كما على تقدير الترتيب كما عرفت
وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها أيضاً ممتنع الوجه الثالث ما أشير إليه
المحكم من برهان التطبيق وهو أقل مؤونة وأتم فائدة من برهان التطبيق وهو أنا نفرض الحكم المحصور
في السلسلة المفروضة ونجعل كل من الآحاد التي فيها متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لأن الشيء من حيث أنه علة مغاير له من حيث أنه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار أحدهما
سلسلة العلل والأخرى سلسلة المعلولات منطبقة إحداهما على الأخرى بلا عمل العقل وملاحظة
انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما لأن صفة العلية متقدمة بحسب المرتبة على المعلولية فإن كل علة لا
تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج الحكم الآخر
لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين يجب أن يكون قبلهما علة فإذا انطبقت المعلولات
كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق يجب أن يكون هناك علة زائدة على جميع المعلولات المنطبقة
على العلل من غير أن يكون انطباق مع علتها وإلا لزم أن يكون بعض من تلك المعلولات منطبقا على علة فلا يكون
علة وقد تكون علة متقدمة عليه حتى يلزم زيادة مراتب العلل بواحدة فتكون علة ولا يكون معلولا
وفيه انقطاع السلسلتين والإشارة بقوله كان التطبيق والحكم بالانطباق باعتبار النسبة
أي العلية والمعلولية مهنا لكونهما بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها يوجب غير تناهيها
لوجوب زيادة إحدى النسبتين وهي العلية على الأخرى من حيث المرتبة من حيث وجوب تقدم
العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها إشارة إلى عمل الحكم الأخير في
هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك
على المحشي الشريف وأما كونها أقل مؤونة وأتم فائدة من برهان التطبيق فلأنه مستغن عن توهم تطبيق كل جزء
من آحاد إحدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الأخرى كما احتاج إليه برهان التطبيق وذلك لكونهما
منطبقتين بلا عمل من الوهم ولذلك يجري في التضايفات أيضا بدون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المصنف
في هذا المحصل حيث نقله في بحث عشق الأحياء التي ثم فإن قيل هذه الملازمة أعني لزوم زيادة
سلسلة العلل بواحدة غير بينة وإنما يظهر لزوم ذلك في كل جملة متناهية منها قلنا إن العقل
يحكم بالضرورة الحدسية بأن كل جملة تبكا في علياتها ومعلولياتها على هذا الوجه لا بد لها من علة
خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت
السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا إجماليا
وهذا مما قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الإجمالي ولهذا نظائر مثل ما يقال إن العقل
يحكم بأن الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به أن الشيء لا يوجد
نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي أن كل جملة من الزيادات كلما يراد يكون في بعد فوقها البعد الذي
هو من الزيادات الغير المتناهية أيضا يلزم كونها في بعد فوقها ومثل ما يقال في برهان الوسط والطرف
وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء محصوله أن كل ما هو معلول ما فهو وسط بين طرفين بالضرورة



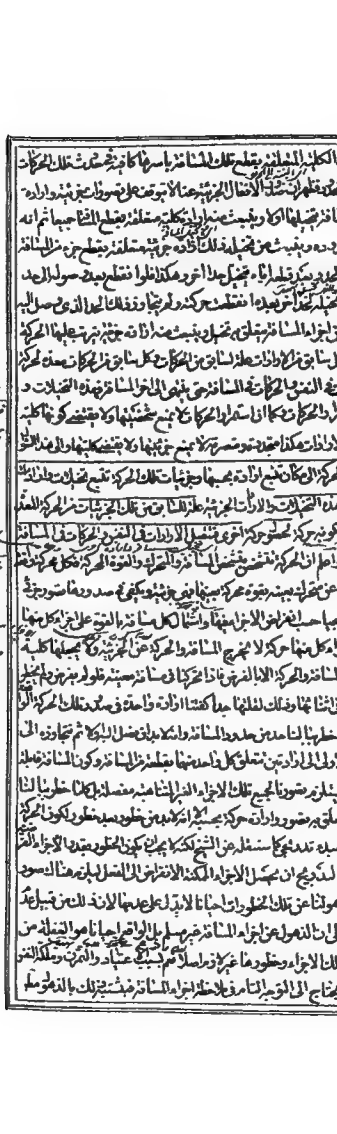


متناهية وكان لها مبدأ فهو ضعف الاولية وما يليه للثانوية وما يليه للثالثة وهكذا الى غير
كل من احادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدأها عدة
مرتبة متناهية كعشرة مثلا كان اول تلك العشرة اول احاد كل السلسلة ابتداء وما كان اوله
اولا يكون حادي عشر فيه بعدها الكل عشر ويجب ان يوجد بازاء مرتبة عددية لم يوجد في الغير الاولى
البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في الجانب الاخر
فيتناهي ما فرضناه غير متناه هذا تقرير هذا البرهان وان ناسب هذا التطبيق لكن يمتاز عنه
من الطائفة والدقة ومنها ما يبتدئ على تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية من
جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم هذا كل ذي فطرة سليمة و
ثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من
الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساويه او يزيد عليه او ينقص عنه بمقدار متناه
ولا اجيب شكا فيها كما يتهما وحيثه تمهيدها نقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ
يتعين بترتيب احادها فيها الاحاد التي تقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس الى
الغير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس والثامن الى
غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب
ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما
معا عين السلسلة المفروضة اولا المناسبة فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين
بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال و
منها ما لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في
الواقع متعينة الاحاد فيها عدد معين مرتبة ويوجد فيها مراتب الاعداد او معدودات لانقسام
عنها بواحد او باثنين او ثلثة او اربعة وهكذا طبقات مرتبة متنازلة ويوجد فيها وا
البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب
غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود
الامور الغير المتناهية وان لم تكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدأ الزمان يكون عددها واحدا زوجا او فردا وهو باطل الفرض وبيان اللزوم انه يتعين
بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه
واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل
من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى الى قسمين متساويين
فكان زوجا اذ لا معنى له الا المنقسم بمتساويين ولو اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة
اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا قسم
على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الاخر ولا يصلح للتنصيف

ذلك

ذلك الحد لا يستدعيها اولى اذ كان له اولا الامر الثاني ولم يكن للثاني الا متقدما منه فهذا المعنى اذا
كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يتساويا باعتبار الحمل يفضل
عليه باعتبار استحقاق الوجود والآن فان استحقاق الوجود هو من قبل الحد بعينه فاذا اخذ هذا
المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا فيه اذا كان المعنى نفس الوجود فقيد وجود الشيء من
حيث هو موجود اولى بالوجود من الشيء ولكن هاهنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب ان لا تشتغل
دعوى ان العلل والمعلولات ينقسم اولا النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون نوع المعلول فيه
ونوعيته وهيئته الذاتية توجب ان يكون معلولا للطبيعة او للمباين فيكون العلل بها لنوعيته
لا لغيره اذ كانت علة له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذا المعلول علة
ذلك النوع بل تكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون
علة للشيء المعلول فانه بالقياس الى نوع المدهد وقسم منه يكون التي ليس معلول العلة و
علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنا فنفهمنا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من الشيخ ظاهرا بوجه اخر
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى التعيين حقيقة الحال الواجب تغير من نظر او في السبب الجعلي الصورة
كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون
هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار
على انها علة لنوعية النار بل على انها علة ثم فاذا اعتبر فرضها النوعية كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض كالاب للابن لا من حيث ما هو اب لذلك الابن بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما
اوردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون مع العلة علة والا لزم اجتماع
العلتين ولا ان يكون مع المعلول معلولا بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة لها من جهة واحدة
والى هذا اشار بقوله ولا يصدق احد النسبين على الصاحب فانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت
لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص
النوع الواحد علة حقيقية لشخص آخر بحسب ذاته وهو هذا اليه اشار بقوله وليس شخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص آخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف
الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال
ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لتكافؤ
الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجبة لشخص آخر منها فانما يجوز
ذلك بان تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار
المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية
لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والغرض ان النار
النارية بما مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية
رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا اتم في المعلولات وقد علمت اكثر البراهين المذكورة لابطال

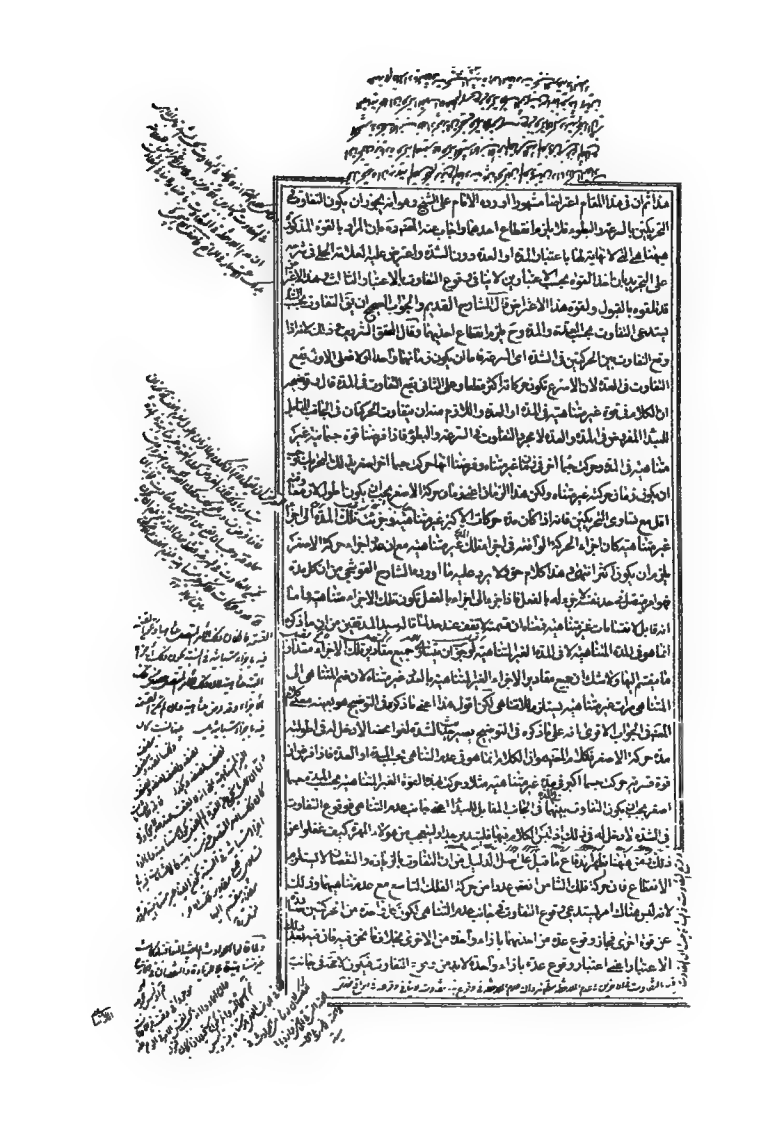
الكبرى العلل على ابطال الكبرى والعلو لان ابعضها لا يجوز ان ما قيل من انه انما يلزم ذلك لو كانت
هذه النار بعينها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لتشخصها فلا يلزم ذلك فيما الا انبعث الوهم
ايضا لا وكيف ينبعث الوهم الى تجويز كون تشخص هذه النار علة لنارية تلك النار مع الوجود فانما
ينبعث الى كونها علة لتشخص تلك النار لنارية لكن ذلك ليس بمقتضى العلية الحقيقية بل الاعدادية
وليس الكلام فيها بل هو الواضح التام وان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الفرد
بل عن كونه علة له لتشخص الآخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شأن العلة الذاتية
الموجبة فظهر انها تفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار
وهذا معنى قوله ولا مستغنيا عن غيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد
على شخص آخر منها بحسب الهيئة النوعية مثلا ليست نار اقدم في ذاتيتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله والمعلول تتقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس
بينها العلاقة العلية من جميع هذا معنى قوله ولكانوا هما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها
للمعلول النار الاولى بل كونها علة للنار الاخرى تنطفي ويبقى مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله
ولتبطل ما هنا فاعلم من هذا التحرير ان هذه وجوه انما ينبه بها على فساد الوهم المذكور ولا
فلا يوجب المتقدم في العلة الذاتية ومعلولها اتفاقا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية
عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي التصور والشوق والارادة والحركة واليه اشار
بقوله والفعل هنا او صدوره فعل جزئي منا لانه انما يصدر منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي
يفتقر الى تصور جزئي اي الى تخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال لا
يتوقف على وجوده كما يتوهم لئلا يلزم من توقف جزئي على تصوره الجزئي دور وانما يفتقر الى التخيل
ليتخصص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فانه بصيرة الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال
الى شوق اي ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملايم ولذلك سواء كان مطابقا
للواقع او لا الى الملايم ويسمى شهوة اذا كانت الملايمة اللذة حسية غير عقلية او من حيث هو
مكروه وغير ملايم كلفة الى غير منافر ويسمى غضبا ثم الحركة لتحصيل ما فيه حيث لم يكن مانع وتردد و
لذلك الشوق يسمى الاجماع ومنافر لا يجمع غضبا ارادة المخالفة للشوق تظاهر منها الانا
قد يشتاق ولا يريد اما منافرة مطلق الارادة الشوق فلانه في بعض الصور يحصلها عن ارادة قادر
قلت لا نسلم تحقق بعد لا ايثاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الايعية غير ضرورية في كل
مثل فيه النار قلت المنوي هنالك الشهوة لا الشوق فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي
لا عن دون الشهوة كما اشرنا اليه ثم المحركة من العضلات لتقع منا الفعل متعلق بالحركة الى
ومنه تتفاوت بين المرتبتين حيث كانت احداهما من النفس والاخرى من البدن فانه قبل
الحركة على ما قد يكفي فيها الارادة منتظرة يتعلق حينها ما تشبه من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة
على حد لا بقطعها المتحرك من غير ان يتصور ما بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة



استناده ماجيا الى الواجب الوجود لبداء من غير واسطة حتى تنفعل النار وتبرد بالماء الى غير ذلك
فبذلك القانون يظهر انه كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو علة التاثير بحسب الظاهر وبين ما
فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من الجرم وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من الجرم لا من
المقارن فصدق التاثير على المقارن تارة واخرى يصدق على المقارن انه مؤثر مشروط بالوضع بمعنى
لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن
انه مؤثر في ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اثاره متناهية
والارشاد متعلق التناهي عطف على الوضع اي يشترط في صدق التاثير على المقارن التناهي
على ذلك القانون اخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا باثر مخصوص فالوعلم كون اثره ذلك متناهيا لم
يصدق عليه لم يحكم بانه مؤثر في ذلك الاثر ولو علم كون اثره ذلك غير متناه يحكم بان ذلك المقارن
المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثرا في ذلك الاثر الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن ولذلك
لو يجب كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه من اجل عدم التعقل لما ذكرنا من امر القانونين
مجردا فهذا العطف في الحقيقة الشريف والا من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي
كتوقفه على الوضع لكن الامر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير يتوقف على الوضع ويستلزم التناهي
ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال بعضهم انه انما الاحتياج له ثم ان المصنف
قدس سره في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وبحق كل
ما له او لشيء متعلق به بسبب ذلك الكم فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه المقدار فيتكما يمكن فرضها مما
في الازدياد ولا نهاية المقادير واعني به الانفصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا تناهي
الاعداد ما عند من الاضعاف والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالسلاسل فرض النهاية واللانهاية
ضبط واما الشيء الذي يتعلق بشيء ذو مقدار او عدد كالقوى الذي بحسب متها على متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد فقرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب العدد ويكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل
نفسه لا من حيث تجزيه وحدة او كثرة فالقوى بحسب الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى
تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير متناه عدد غير متناه فالاختلاف

الاول

في الطبيعة بسبب التواحل الاجزاء الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة بحسب اختلاف محالها
المختلفة بالصغر والكبر تتناسب بتناسب محالها لكونها متجزية بتجزيتها وهذه المقدمات قررها
الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحها لا يجوز ان يكون في
جسم من الاجسام قوة طبيعية محركة لذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه
لو افترض له كما مر في المقدمة الثالثة ولا يزيد بازدياد جسمه في المقدار فيوثر في منع التحريك حتى يكون نسبة
المتحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت محلها في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ابقى في الكبير
منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل
المتحركان في حكمها الا تختلفان والمحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت
بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حركت كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم
الذي هو محله من مبدأ مفروض كل منهما حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في
الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر منها لكون التفاوت بينهما
بعدد متناه والا لم يحرك كل منهما حركات غير متناهية بل كانت حركات البعض متناهية هكذا الخ قال
الخفري واعلم ان المصنف اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي
الاكثر في هذا الدليل الثاني واشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث
فعل كذلك وصحح المصنف ذلك في شرحه بلزوم وقوع التفاوت في الجانب المقابل ووجوب تناهي حركات
الاقل كان خلفا في الحجة السابقة لان القوة الواحدة امتنع من حيث هي غير متناهية فلا متناهيا ولم يكن في
الحجة الثانية لان القوة المحركة فيهما ليست بواحدة بل انما يلزم المحال فيهما من حيث تناهي
حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر فيهما لكونهما على نسبة حجميهما المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال
في شرح الاشارات ان البرهان الذي [illegible] ملخصا مما استعمله الشيخ ان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية
لو حركت بالقسر جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا فيلزم منه كونهما متناهية
بالقياس الى مبدئها بعد ان فرضت غير متناهية هذا خلف فاذن القوى الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصص القوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللاتناهي عن القوى الجسمانية فان البرهان الثاني اخص منه ولا [illegible]
الامر لم يتم برهان الاعلى امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة ما في جسم لا متفاوتة غير
منقسمة بانقسام ذلك الجسم على المتناهية كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة
القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون
اعم من ذلك لكونه شاملا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها
المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما ما لكن لما كان المقصد منهما بيان امتناع كون النفوس الفلكية المنطبعة
في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده



اللاشئ فهي امّا الاخراج على بالقوة لا يجوز ان يكون لقوة الجسمانية ان ليس لا يكون لمحركاتها مسببة
فلا يكون اتحاد المبدأين فاجيب بمنع بطلان ذهن المبدء الواحد المحركين بان يتصور بنحو من انحاء
اوساط السائرة كان في اثبات المطلوب فلا حظ فان امكن ان لا يكون المحرك الذي اتوا جيبا بينا
بانا نعلم بالضرورة ان كان في قوته قطع مسافة من ولها الى الخر فانا كان في قوته عكس ذلك اي ظهما
من اخرها الى اولها فان لم يخرج قوته المحركة الاولى البتة الى حد معين كانت قوته المحركة من ذلك
الى المعين حالا لانها تبدل لكن اللازم حكما بالبيان المذكور فيما لحاوزه اتيقوا وانا التفرض المحرك
المطلق بنفسها مع حدة منتهاها عند مستند الى قوة في جسم انتهاء ان كانت جزء ذلك الجسم
خرجت في جزئيات المحركة كما مر بيانه جميعها ان كانت الانفال اذ ليست مستندة الى قوتها المجردة في
ذواتها المفارقة في ذاتها المدركة للجزئيات بواسطة الات وكلامنا في اثبات المحرك الاول الذي ليس جسما
ثم ان الانا ما ورد على الشيخ ان قال لم لا يجوز ان يكون قبل ما في الجواب لما استدل او جوب ايذاء ما كل جسم متناه
على الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لما مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بانه وجد او علها
جسما فضلا عن ان يكون مضطرب النائها فلنا ان نبرد عليهم هنا بما ورد به عليهم بعينه بان
نقول لم لا يجوز ان يكون المجموع الذي تصور هذه القوة عليها مجتمع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالتناهي
والنفاد ثم قال لعله اورد ذلك بعض من لا منه هذا السؤال فاجاب بان الحكم عليها بمنعها كون القوة
قوية تكفل الاتصال وهذا الغرض حاصل في الحال كما شاء ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها
قوية على تحريك الجزء فوصف القوة بالتناهي والنفاد انما قال والسائل ان يقول نعقل
اسم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الاتصال
ح يبقى الاشكال بالحكم فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف من قوتها على تحريك الجزء لان
الاستكمال بالحكم فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان الجسم
المقصود فاعتذر عن تحريك الكل بالقوي فكلما كان المفارق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالنسبة
فاذا تفاوت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهي فهذا مستند الشا
يتوقف القوة على تفاوت لا اضافة دون الحكم كما توهمه هذا **المسئلة الخامسة** الاشارة
الى بعض احوال العلة المادية والصورية بقرائن المحل الاولى العلة القابلة المقصود بقي لها المادة بها ان القوة
الحالة فيها المقومة لها بحق لها الصورة فلذلك المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء
المشاركة لفظ الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري
وقد صرح ابن الهيولى ما قد بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب
من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة منها وعلة صورية بالقياس الى المركب
والى هذا اشار بقوله والحمل المتعارف انما الا في الحمل الذي يحتاج في وجوده ومحله الى محل غير
اشارة الى الهيولى الاولى بانها كونها في صدقاتها قوة محضة وانها ناصرة الان صلبها الهيولى الانها
قوة ومستعدة لكل شئ على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها الان الجهم الى جانبها كما يقبل القوة

استقل في تقويمها استغنى عن الآخر والا فالمجموع متقوم بواحد صورة واحدة وانما قلنا في مرتبة وا
لان الصورة النوعية ايضا متقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور
المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها الشيخ هنا على سبيل الحكاية ويمضى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين
بها يكون الحال هكذا فلا منافات بينها وبين ما قيل من نفيه الهيولى في هذا الكتاب **المسئلة السادسة**
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفا اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة
وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يرد به خيرا ما
هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك
ظنا وقال في الالهيات ونعنى بالغاية العلة التى لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا
اما الغاية فهو ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف قد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل
كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل
غايات الحركات التى تقصد من ورية او طبيعية وتارة في شيء ثالث كمن يعمل شيئا لبرضى به فلانا ويكون
رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل وعن القابل وان كان الفرح بذلك ايضا ايضا غاية اخرى من
الغايات التشبه لشيء والمتشبه به من حيث هو مشتوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى قوله
ح من تضاعيفه فقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتادى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفا
ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة لوجود ما يتوقف عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء
علة له هو ان ذلك الشيء يتصرف في وجود العيني الخصوصى العقلى او اسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية
لا محالة ومعنى كونها علة يحتاج الى الصورة الغاية فظهر ان الفاعل انما يتصور غاية ما لا تنصرف
منها قالوا ان الغاية بماهيتها اى بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اى بوجودها العيني
معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا
معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سببيته للغاية وكيف لا يكون كذلك
هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل كيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال الفاعل ليس علة لصيرورة
الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود
كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة
والى هذا اشار المصنف بقوله والغاية علة بماهيتها العلية العلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني
للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل لما
كان المعلول معلولا له بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب
شيئا من غير تعقيب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم
يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر
قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هو ذاته تعالى وظاهر انها لا تترتب على وجود

الغم

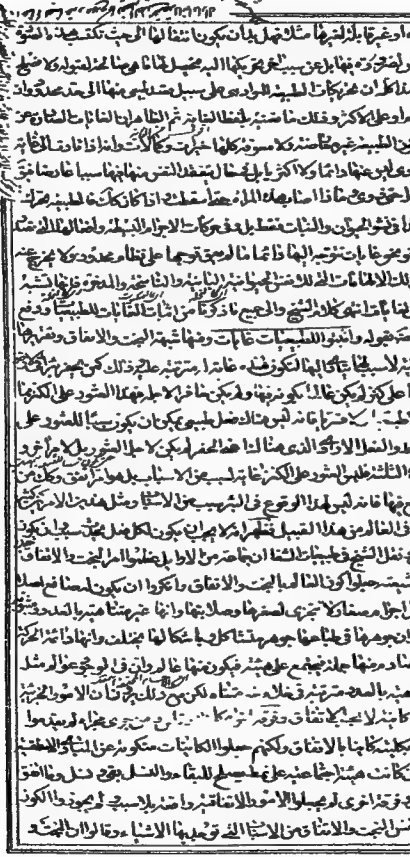
بالقياس الى ما هو مبدأ حركة لا بالقياس الى ما هو مبدأ الحركة والى ما هو شوق اتفق وما مثل
به في الشفاء من اللعب باللحية فهو حركة القريب هو القوة التي في العضلة والقوة فيه شوق تخيلي
بلا فكر وليس مبدأه فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت غير الغاية التي للشوق التخيلي و
القوة المحركة منتهى اذ هذا الفعل بحسب مبدأه الحركي منتهى الغاية وامرها انما لا يتجاوز الى غاية
بحسب ما ليس مبدأه الحركي ولا يجاب بان هذا عبث ولا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل
كان مبدأه الحركي هناك شوق ما لا محالة فهذا طلب ... مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير
ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر به فلا يحكم انه تخيل
وذلك لان التخيل غير المشعور به ... بتخيل ... لو كان كل تخيل يقع بشعور بالتخيل الذهني
الغير الملتفت اليها ... واما الثاني فان كان لا ثبات لهذا الشوق على ما الامر انما كان ... من هيئة ولا
انتقال الى هيئة اخرى اما حرص من القوى المحركة والحسرة على ان يتجدد لها فعل تحريكي او اختار و
الملالة للتنبيه والانتقال عن الملول المتجدد والحرص على الفعل الجديد انما يعرض بحسب القوة الحيوانية
والتخيلية فاللذة هي الخير الحيواني التخيلي والخير في الحقيقة هو ... خير ... بحسب الخير الا انه اذا
كان المبدأ التخيلي حيوانيا فيكون خير الاعتبار التخيلي حيوانيا فليس في هذا الفعل خاليا عن خير
بحسبه ان لم يكن خيرا حقيقيا اي ... وامثال هذا ... هيئة ... وذهب هيئة من الحركات
جزئية لا يستطاع هذا كلام الشفاء الى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فلها
الوصول الى المنتهى وانما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليس غايتها الوصول الى المنتهى
بل غايتها الدوام على الحركة وهذا هو مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه لحركة فهو اي
الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر في المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى
المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها غاية اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما في المثال الثاني
وح فان لم يحصل الغاية التي هي للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية
حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اي وان حصلت فهو اي فتلك الحركة والتخيل
باعتبار الخير اما خير ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة
نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة
المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه فعلى هذا
العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية
الحركة فيه غاية لا شوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون امرا آخر غير نهاية الحركة كذلك
وصرح بان ذلك الفعل يسمى جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم فطن لذلك ولعله نظر في
كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب في المثال الشيخ ولم يكن غيره ثم
وبعض ما ذكرنا مما يخالف في المتن لكن الشيخ هذا وقال المحقق الشريف بهذه العبارة واعلم ان الذي ذكره
في المباحث المشرقية والملخص موافق لما في المتن ومن ثم قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا

قال العبث في كلام الشيخ ...
... التخيلي ... الشيخ ...

انتهى كلام الشفا الثالث اذا علمت ان الطبيعة فضلا لا حاجة لما كانت الشوهاء والزيادة لوت
في الطبيعة البتة فذي هذه الاحوال التي يقصد ولو كان تاديها الاشياء الى صيانتها على الدوام
او الاكثرية بغير ان يكون المتأدي اليه غاية لفعل الاشياء كان كما يتادى الطبيعة على الدوام
او الاكثر به غاية فكان جميع ما ذكرناه غير ذلك كالهرم والذبول والفضلات انما يتادى الطبيعة اليها
للطبيعة وعنده ظاهر قد اباها الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما تعدد الشوهات وما
يجري مجراها فانه ينبغي ان يعلم ان تعدد الشوهات وما يجري مجراها من الطبيعي ليس بغاية
ولا بالذات ولا بالعرض فانه ليس من شأن الطبيعة ان تفعل شيئا غاية ولا ان تفعل شيئا
هو عدم فعل لان المادة ربما لم تقبل من الطبيعة بكمالها ان تفعل كل غاية الى غاية ولا بعضها
ان لا تعدها انها غايات بل انما تعدها اذا اضافها الى ارادة الطبيعة الحكيمة التي فعلها وليست غايات
هذا لانا نجد ذلك في الذبول هو لتعذي الطبيعة البدنية عن ادامة صورتها وحفظها
اياها عليها بما تحال بها من تحلل غذائها والذبول ليس اصابة غير بتة الى غاية البتة فان تحلل
الذبول سبب اعقر الطبيعة للوكلة بالبدن ذلك السبب هي الحرارة وسببها هو الطبيعة ولكن كل محال
فانما الاستعداد لامر اخر مع ان الاستعداد منه ربما لم تتذكر في العلوم الحكمية ان كان في الكل
بالمعنى سبب انتظام الذبول فانما هو الذبول من حيث هو وذو تعلقه وضوعه الى غاية فهو فضل الطبيعة
لا يكون فضل الطبيعة البتة وفي الجملة من ان كل ما للامور الطبيعية بما هي كذلك غاية الطبيعة الذي نحن
بإزائه ان كل طبيعة فضل فضلها فانما فضل لغاية لها وما فضل فضلها فانما فضل لغاية لغاية اخرى
والطبيعة الذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية لها فانه ضار القوام الى بدنه ذي هو غاية واجبة فتلك
الكل وفضلا وما الى ذلك فيها سلدة عدل بحال النفس بهما على غاية في الموت فاجبة وفانها في
نفاسه الصنعة واجبة وامام الزيادة فهي ايضا كما بينا لغاية فانها المادة اذا فضل عن حد الطبيعة
فضلها الى الصور التي تخصها بالاستعداد الذي فيها كالانطلاق ميكون فضل الطبيعة فيها لغاية
وان كان الاستعداد الى تلك الغاية اتفاقي سببه بعيد بالجملة انتهى الرابع اترى كان الطبيعة فضل لاجل
شيء فالجواب انا بينا فيما تقدم ان الشيء نفسه وانه لم فضل في الطبيعة على ما هو عليه فتقدم الحالة التي
عبر لها غاية وانما عنه الشيخ بانه ليس لها كان الحركة غاية والفضل غاية وجب ان تكون كل غاية غاية
والا تقف السلسلة عن له فان الغاية في الحقيقة تكون معنوية لغاية ما وما بإزاء الاشياء متعددة
وما قصد لاجل شيء اخر فهو بإزاء فضل عنه بإزاء المقتضي للاول بالغاية واما ما يقصد لغاية غاية
لا بالجملة به السؤال عن انه لم صار هذا الاخير لم طلبت الصحة لم طلب الخبز لم هو بين المزج في
نفس ذي الشوب كان الحركة والاستدارة تقتضي الغاية لا لانها موجودة او لانها غاية لكان يجب ان يكون
الكل فيها غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث هما اذ ذوال وتحدد بنا ما يدعى سببا يجب اولا ان
الخاسل ليس كذلك فان ظن كونه متعديا على الطبيعة وفاعلا على الطبيعة البتة كون ذلك الطبيعة
ويكون للطبيعة فضلة جاءا البدل انما هو من خروج المادة فان خروجا من المادة على ما بالغ
انفا حيلولة الحادة بالاشتمال وصورها صورها بالسرعة لا لغاية بتة مثلا اذا ان الشيء

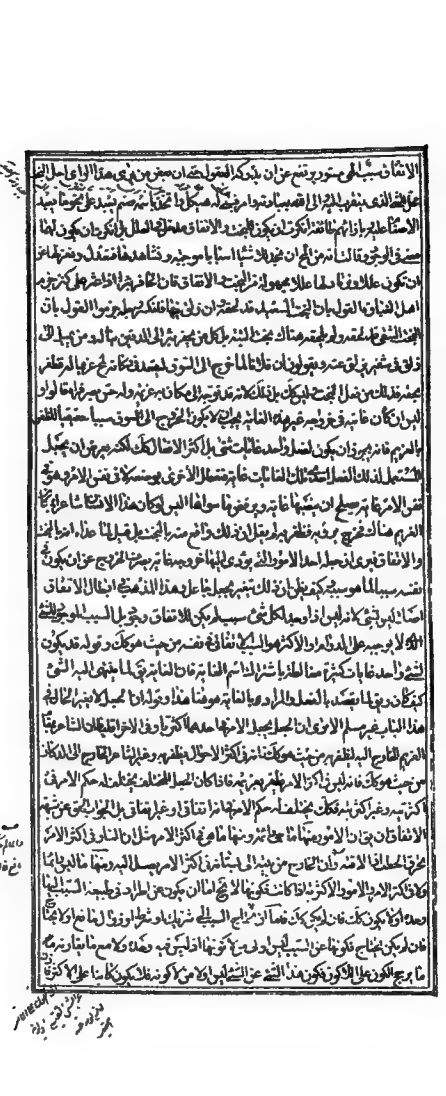
لم تقبل التنظم ولا الانتزاع جعل يحرم عنه التخلي بل الى تقول ان مسلك مادة لا تقبل الا شكل
الصورة وانتفاء ذلك عن هذه الصورة ناشئ في مسالج البقاء وكان الحكم فيها بالاصول الطبيعية
الظاهر تقتضي ان محدث عن كيفية تمنع المسلك فلم تقبل الا انفاق الى تحرر المادة بل تقول انها
انما تستند عن ما يقبل الحيل بحيث لو كان كذلك لما كان الا ابطال انما لا يظهر عند ما كان المحل
سليم بقيا انكار ان تحرر المادة لان الشمع اذا عرضت فتطل انفاذ الى الجوار الى البارد فتأثر
فيزداد صعوبة فاقتضى ضع في مسالج فقول ان الانظار معصورة في الطبيعة لملك المسالج ولم
يلتفت الى افساد ها للبناء وبانها عند الشيخ في طبيعتها الشمع تقول والذي يجب ان تقول به في
الثاني تنقده موانعه كثيرة انما الان فان للانثاني مدخلا في كون الامور الطبيعية تجري
بالقياس الى افرادها فانه ليس حلول هذه المادة عند هذا الجزء ملازما لحلولها عند الجزء الذي
قبله البعد من الانثاني كما حكوه للفلسفة ومنه ليس امرا ما ولا امرا اكثريا بل اتفاقيا نعم
يجوز تخلفه اتفاقا في ملتقى النظر في قبل تكون السبب عن البرد باستناد المادة من الامر بالجنب
عن التلفف باستناد المادة من الرحم هل يعتد ذلك بالانفاق فيجب ليس امرا تفاق بل امر تقتضيه الطبيعة
واستدعيه نوعه وكذلك لسنا عدا بنا على قولهم ان المادة التي للشمع لا تقبل الا هذه الصورة
لكنا نعلم انها انما ترجيح لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل مسلك هذه
المادة تقبل هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البتة ما يمنع بضعيف الجرم بطيء الحيز
لان الجرم الثقيل الخشن يقبل هذا الصنف منها نعم لو صلح الاثنين بسبب وادنا شكل هذا القبيل
تقبلها على هذه النسبة والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البعد الواسطة اذا سقط
منها حبة وانبتت سنبلة واحدة شعيرا نبتت سنبلة شعير لجواز ان يقال ان الاجزاء الارضية
والمائية تحرك بدا انتهاء وتعدد في جوهر البزر وتعريه وانه سنبلها ان تحركها عن مواضعها البزر
بدا انتهاء والحركات التي لذا انتهاء مشوبة فيجب ان يكون تحركها انما هو لجهة يقوى متمكنة في الجزاء بحيث
بان قد اقتضت ذلك ثم لا يجوز ان تكون ذلك الجهة جزاء صالح لتكون البزر واخرى صالحة لتكون
الشعير او تكون السالبي لتكون البزر انما لتكون الشعير فان كان الصانع لها الجزاء واحدة فقط
فقد سقط احتجاجه المنسوب الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة حالة تؤثر على المادة من صنوف
بحسبها تنال الصورة ظاهر تؤثر على المادة من صنوف بحسبها تنال الصورة ويحركها الى تلك الصور
واثرة تاما او قليلا كثيرا بفعل فان فقد ان ان ما كان كذلك فهو فضل يحس عن ذات الامر ونحن
البرهان ظاهرا تاما ولا يحتاج الى اكثر من ضياق وهذا هو ظاهرها بالنظر الى الامور الطبيعية وان كانت
الاجزاء مختلفة فانها سيرا بين القوة الحالة فالبزر وبين تلك المادة تشابه بينهما وهو
تحركها الخاص بخصوص في البدء اما والاكثر فيها لك بكيفية صورة ما فتكون تلك القوة الحالة فالبزر
تحرك بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف كالسكر والابن وكما يكون تلك الصورة
المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة فتقبل تلك الصورة فلنضع ان مناع الشاء

فصل في



صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهل بد ان يكون انتقالها الى حيث تكتسب هذه الصورة
بعدما لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب آخر تحركها اليه فيحصل لها ما هو صالحة لقبوله ولا صلاح
لقبول غيره فتبين من هذا كله ان تحركات الطبيعة الموادية على سبيل تسديد ليس منها الى حد محدود وان
ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير مخالفة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات وانه اذا ما اتفقت الغاية
صارت كان ذلك التأدي ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في حال تتفقد النفس منها فيها سببا عارضا فيقال
ماذا اصاب هذا الفعل حتى دوى وماذا اصاب هذه المرأة حتى سقطت واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك
لاجل الخيرية وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل في حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر
عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات تتوجه اليها دائما ما لم يعق توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه
الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية الباقية والناسخة والمدخرة فانها تشبه
الامور الطبيعية وهي غايات انتهى كلام الشيخ والجميع ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع
الشكوك عنه اشار المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها
ان ههنا امورا اتفاقية لا سبب لها يتأدى اليها لتكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا في الارض
للماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجله فهذا العثور على الكنز
لا سبب له لا ارادي ولا طبيعي ولا قسري فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على
الكنز ولا قسري مربوط والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر آخر و
الاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكذلك من
يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذين الامرين كثير
جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سبب وان يكون
كل ما يتجدد غاية لفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق
ففرقة كذيمقراطيس وشيعته جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا
ولو ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومتبوثة
في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها يختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل
هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية
مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى [illegible] من جرى مجراه لم يقدموا
على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات منكوسة عن المبادي الاصلية
بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا الكون
بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي توجد بها الاشياء وقالوا ان البخت و

الاتفاق



ان لم يجمع الى ما تقدم من الامور المذكورة بحيث لو كان مطرحا بغير البر الا ان يهوى شاهق
بياض شاهق الحاء وضمها تعلق به الاعلى يحبس الماء اذا الرطب ما فق وسلت طبيعته ان يتعلق
ما يخرج فمع يكون الفرق بينهما الدائم والاكثري فان الدائم لا يتخلفه شيء مما فرض للجنس وان الاكثري
ربما وقع في ذلك الا ان الاكثري ربما وقع مما فرض للجنس ومالم يفارض يكون نادرا مما فرض للطبيعة
فالمفروض في الامور الاعتبارية اما ان يكون دائما فان الازالة اذا صحت تمت حالت الاحتمال المركب والظاهر ولم
يقع سبب تام وسبب يقع لغير تهيئة وكلا المقسم من شأنه ان يوصل للمهيئ بين انه يحصل ان لا يحصل
البتة واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يتخلفه الا كثري بل ربما تخلفه الاقل فالاكثري ايضا لا يتخلفه الا نادر فان كان بالبين
فانه من جملة ما فيه كم ثم اذا عورض بمثله قبل ان اضافه عن جميع كان بالبت وان الاحتمال
وقد يقع ان يكون بالتساوي وقد يكون على الاقل والاقل كما انه قد يكون بالبت وان الاحتمال
واما ما كان يوجد للتساوي فحال النضج وطبيعة الشفا ان الامر شتى به فربما ان متاخرين قد ظنوا
ان ما يكون بالبت والاتفاق قائما يكون في الامور الاظنية لا كون من اسبابها والذي يسهل به
المنهج بخلاف ما ظنوا البتة لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا بل انما يدعي المتاخر بالا
ان جعلوا الاتفاق مثلا في الامور الاظنية دون المقتضية فهو الحق اما في الامور الاذانية فان كلام
المتاخرين هو لو فاذا لا كل والا كل الشيء والا شيء وفيما اشتغل لك من غير الامور المتساوية السند
عن نباتها ثم اذا شيء ما ثن واكل اكلا واذا قد رو قلنا ما تفق فذلك وما ما تفق فلا فتحتوي نادرة
اشتراط على اشتراط معلوم ان بين بطلان قولهم ليتخيل بين الشيء والمعدد قد يكون بينا ان
اعتبارا اكثريا بل ذاتيا وبقيا ان اخر واعتبارا اخر متشابها بل الاولى اذا اشتهت منه شاهدا حتى
احوال الصناعيات مثل ان يشترط ان المادة فكون كذا مجبين مختلف عن المعترف منها الى الاصناع
المخلق والقوى الالهية الناهضة في الاجسام ربما فاتت استعدادا تاما وقوة طبيعية لحيوان مستقيم
وهي انما يشاء من ذلك ليوصلها عنها فهي ما كان ينبغي سبع زايدة ثم يكون هذا الذي كان انما بالقياس الى
الطبيعة لكنه فليس بطبيعي وانما بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها فاما هو واجب لعلل
الاستعداد في البعض بين ان الشيء ما لم يجب بوجه من اسبابه لم يخرج عن طبيعة الامكان
ليوجد بعضها ولكن تبنا هذا واما الذي نحو الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان يكون
طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اكثرية وبالقياس الى شيء اخر متساوية فان البعيد ما بين الاكثري
والمتساوي اقرب من البعيد ما بين الواجب الاقل ثم الاكل والمشي اذا نسبا الى الازالة وقهر العادة
خاصة خرجا عن ملكة ما كان المتساوي الا الاكثري واذا خرجا من ذلك لم يتجه البتة بين انهما اتفقا
اتفاقا بالبت لا اتفاق واما اذا رجعنا الى الازالة ونظر اليهما نفسهما وجدت متساويين كون
الاكل لا كونه فضيلة ان وجد حملت عليه فانه قد كان يأكل خلك بالقياس الى الدابة خوله الى الاداة
وكذلك قول القائل مساعد فيه واتفق ان كان شيء ولغيره واتفق ان كان قاعدا فان هذا كل معتاد
مقبول ومع ذلك فيجب ان يجعل اذا كان الكاين في نفسه طبعي ولا متوقعا او ليس انما كان اكثريا بالقياس

اعتبر كان هناك السبب الذاتي والسبب الاتفاقي المجموع مع الشرائط والسبب الاكثري للمجموع منها
انها اسبابا اتفاقية وصينا انها غايات ذاتية وللسبب المتساوي للحصول والاقلي للحصول اذا نسب الى
مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة معه على التساوي او الاقلية انه سببا اتفاقيا وبحسب نظرية
ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس
الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه مباعدا عن الناء فيكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر مع
عدم المانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر وحده كما ذكرنا كان
سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر الحقيقي هما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية ككونه للناء او
للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون صار سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فعلم انا العثور على
الكنز هناك لم يكن بالسبب الذاتي له سببا بالعرض وانه لم يكن العثور على الكنز هناك لم يكن غاية للسبب
بل هو غاية لسبب بالعرض فالسبب الاتفاقي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية
وظهر ايضا بطلان دعوى من نفى كون الشيء بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض
مسبوق بما بالذات فتعطل وانما قول من قال ان الاتفاق سبب للحدوث [illegible]
غاية البطلان قد ذكرنا تمام تحقيقه في كتابنا المسمى بالحكمة الطبيعية قوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي اثبتوا
للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة** في اقسام
احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقا اي سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وكذلك
المعلول ما يتعلق به سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور اولا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة
فيها لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا البحث لان العلة العرضية ليست بعلة
كما يجئ انها علة بالعرض بمعنى انها يصدق عليها الشيء بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في
الشفاء قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فالعلة البسيطة كطبائع البسائط والمركبة ان يكون بعدد
الفاعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة ومختلفة النوع كالجوع الكائن عن
القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كالهيولى
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغائية البسيطة
كالشبع للاكل والمركبة كالجمال [illegible] للبس وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل
بالقوة كالنار بالنسبة الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالنسبة الى
ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة
كصورة النطفة لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة
كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية
فالفاعل الكلي ما يكون نسبته الى ما هو علة له [illegible] من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا
الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ والجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول
شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي [illegible] مرتبة العموم والخصوص مثل [illegible]

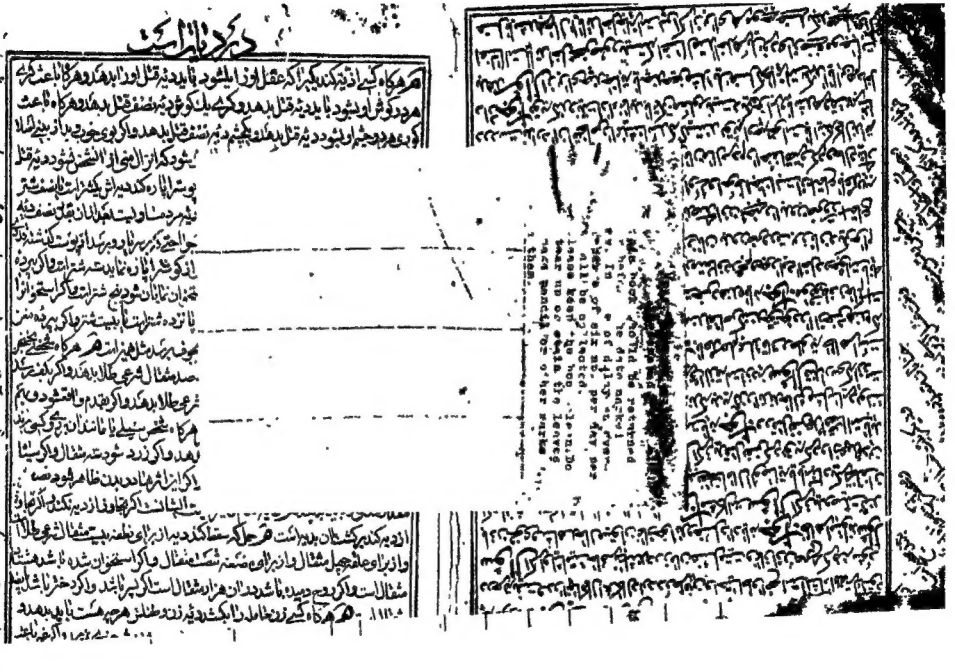
وعلى هذا فقولنا المادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية
كصورة الكرسي لجنس هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لجنس هذا الكرسي والغاية الكلية كالقعود
لزيد من القائم ومثله والمثلي الجلوس على هذا السرير وغيره والجزئية كالقعود لزيد من هذا السرير وهذا الجلوس على هذا
السرير وايضا اما ذاتية او عرضية فالذاتية اما بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب بالنسبة
الى عالج والنار بالنسبة الى سخن ويكون الحادث بهذه الذات فعلا والمنفعل عنه من حيث هو مثله
والعلة الفاعلية بالعرض خالعة لذلك وهو على اقسام فانها ان يكون الفاعل بفعل فعلا او
يكون ذلك الفعل من باب السعي مما مع منه فهو في احد الامرين فانه اما ان يكون فعل هذا الامر غير الغرض
اذا تجرد بما هيته الصرفة او يكون الفاعل من باب الماء شيئا عن فعل الطبيعي وان لم يكن يجب ان
مثل هذا مثل الدفاع عن زيد فانه قد يتفق هو فاعله الحق وعندان يكون الشيء الواحد مختلفا باعتبار
الاضافة صفات ويكون من جملته واحدة منها صديقا بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى الموصوف بها
كما يقال ان الطبيب بقول او الموضوع الذي للطبيب هو بناء فهو بقول لا بنية والا لانه طبيب او هو
الموضوع عنه هذه بتلك الصفة فيقال ان الانسان يقوم من قبل ان يكون الفاعل الطبيب الا
توجيها الغاية بما قبلها او كما قبلها لكن منها ما هو غاية اخرى مثل الحمى تشبع وانما هو لها
ذلك لانه بفاء قبلها او كما بعدها فانه قد يتفق ان يكون الشيء مثلا لغرض ما ثم يصير
بعد ذلك غرضا آخر بالذات وقصدها فانه قد يعرض فان جلها بمثله فيها وقد يتفق ان يكون
بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل الا لاجله يتفق ان يكون في اكثر الامر يصح حصوله
محمودا وعند ذوي العرض فيه ذلك فيتفق في مرات ان يتصير اسرع حصولا من مراد لتصيب ما ان كان
متصيرا سهل الوجود وتظهر منه بطلان ان حضوره سبب لذلك الخير او لذلك الشر واما المادة بالذات
فهي التي لا يحل منها الشيء مثل اللبن للاسطقس واما التي بالعرض فهي التي من شأنها ان تخلع
المادة مع الصورة الفائتة لتتخذ صورة اخرى تحملها فهي مثل صورة الزاج بالنسبة الى مادة للصورة الحاصلة
كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة
لان النطفة تبطل عند كون الانسان او بعد هذا الموضوع موضوعا مع صورة ليست الخلق كونا في
موضوع واما ان لم يكن عند الصورة الاخيرة المتصورة فيحمل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب
معالج ناسب لهن ما يتعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو حامل لها موضوع للعلاج على الحامل
لا الطبيب فاما الصورة التي بالذات فكتقبل الكرسي للكرسي التي بالعرض مثل النجار والخشب
لصورة بابا ان ناسا قالوا ليحيا الذات مثل صلابة الخشب ليتولد شكل الكرسي وهذا كما ان الصورة بالعرض
بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فانه يقال ان في السفينة انه متنقل ومتحرك بالعرض
واما الغاية بالذات فهي التي لها تخرج الحركة الطبيعية او الارادية بما حامل منها لا غيرها مثل الصحة
للدواء والغاية بالعرض هي التي ليست كذلك فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل قتل الدواء لا حامل شرب
الدواء موت الدواء لا لاجل ان يحدث هذا الشيء واما الغاية والمنفعة فانهما الاول هو الخير والمنفعة
خير ومن ذلك ما يلزم غاية وبعرض لها انما ما يلزمه الغاية مثل الاكل فغاية الغذاء حدث

لازم للغايتة لا غايتة بل الغايتة هو كل الجوع واما ما به رفع الغايتة مثل الجمال للرياضة فان
الرفض عد به رفع لما الجمال ليس الجمال هو المتصور او الرياضة ومن ذلك ما يكون في الحركة متوسطة
لا البرد فيها ولا فيها ومثل الليل الحار الجامد ومثل من به رعي طبيعي فيه يسبب نشاط وفيها كانت
الغايتة موجودة منها وهو بما لم توجد كذا في الشفاء والظاهر حمل على ما قالوا الصفو الشريف ان الحالة
المتوسطة بين اعتبارين احدهما اقتراب شيء بما هو على حقيقته فان الشيء اذا اقترن بالحالة المتوسطة
اقتضا معنى الاطلاق فيها على طبيعي على عرضيه وشأنها اقتران شيء ما بالمعلول كالحالة المعلول
بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول فيهي على عرضيه واما غاية او خاصة فالغاية الذاتي
هو الذي يشترك في الانتفاء عدة اشياء كثيرة مثل الهواء المتبرد اشياء كثيرة والخاصة وهي التي
ينفصل عن الواحد منه على شيء يتبعه مثل الدواء الذي يقيأ والمادة الغايتة التي تتقارب
الكلية وهي مثل الجنس الخاصة والخاصة لا تقارب الجزئية وهو مثل هذا الشيء او فصل اضافية
والغاية الغايتة كما مثل السفرجل يشربه الرجفيين ويشرب لنفع اضافي والخاصة مثل تأثير
صدفيه فلا تأكل في الشفاء وقولهم مثل الجنس الخاصة اي الصورة الغايتة كالجنس الصورة
والخاصة كصورة الكرسي على الخشب هو جنس لصورة هذا الكرسي صورة ذلك الكرسي الى غير ذلك
والفرق بين الصورة الغايتة والفاعل الغايتة مثل ما مع كون الفاعل الغايتة منها لهذا الفاعل كما
فان الهواء المتبرد حليق الشيء المبرد الشيء وذلك الهواء والمتبرد لذلك الشيء هو من هذا الهواء
كما انه متبرد لذلك الشيء يجوز ان يكون هو بعينه منها متبرد لذلك الشيء فيلائم صورة الكرسي ان صورة
هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي غليظ بعينه واحد منها الفرق بعينه
فالفاعل للتبريد هو الذي لا واسطة بينه وبين التبريد مثل الوتر لخرط بل الاعضاء والبعيد والذي
بينها واسطة مثل النفخ لخرط بل الاعضاء والمادة التبريدية مثل الاعضاء مقلبين والمادة القريبة
مثل الاخلاط والاركان لها والصورة التبريدية مثل التبريد للطبيخ والبعيد كذي الزاوية لذلك
التبريدية كالصفة الظاهرة والبنية كالمادة للدواء اما بسيطة اما مشتركة او خاصة فالفاعل للشيء
كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في غيرها العلل وعدد الصنع
العلة الى المشتركة والخاصة لعدد صنعة الشيء واعلم ان الفرق بين العلة الغايتة والمشتركة غامض لكن الفرق
بين الخاصة المقابلة للغايتة على ما ذكرناها والخاصة المقابلة للمشتركة يجب تقييد الغايتة في كلام الشيخ
بما هو كما يخص الصناعي مثل الصانع الذي هو كما يخص البناء والنجار وغيرها والخاصة المقابلة
للغايتة هو كما النوع مثل البناء كما فعل الشارح ولم نعلم خبرا بان تخصيص الصور بالجنس يخرج عن
النوع عن الاعتبار لكن اعتبار الصور فيتي عن اعتبار الاشتراك لان المشترك اعم عاما فالغاية
فالغاية تشمل المشتركة اعم فلا حاجة الى اعتبار المشتركة على ما اعتبره الشيخ هو الصواب

المسئلة الثامنة في الحال علل وضع فيها اشياء فيها ان العلل الخاصة عدة من جملة
مبادئ غير قريبة فانه كيف قال الشيخ الرئيس طبيعيا الشفاء واما الجهم من جهة ما هو منها

مثل التبريد للتبريد والكرسي
وغيرها للخاصة مثل
جسم الانسان للحيوان
والصورة للسكاكين

لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشبه فليتأمل وان غير الفاعل في طرف الوجود والمحتاج هو الفاعل في طرف الوجود لا الفاعل الشيخ لجميع شراحها لما تقابلان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما كان معدوما والبراشا ويقوله والفاعل في الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا منها علة مادية قد يشبه فتوهم بخصتهما بالمادة كما قبل اذ الموضوع من جملة العلل لكنه شبيه بالعلة المادية ولذا لم يعد له علة مادية من لم يعد العلل الغيبية ان كونه علة مادية ليس مبنيا على التشبيه بل موجب فراد العلة المادية معقولة كما علم للمتتبع فتأمل منها ان اقتضاء الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم كما في ت وقد سبق تحقيقه انما ذكر فيها لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسناد المهية غير باذا الوجود لكون الوجود زائدا على المهية فاسناد المهية بالمادة والصورة وهما داخلتان فيها واسناد الوجود هو الفاعل فالفاعل والمادة وهما خارجتان عنها وهما المراد من المؤثر وانما خارجية المهية في الوجود لا بها لا الى المادة والصورة بل خارجة بها انما هو في تقوم مهيته وانما جاز الى المؤثر انما يكون بعد قابلية فيجوز ان لا يسع الاشتباه من كونها مسدودين في السلسلة فيقال ان نسبة المادة اليها اتم في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تعدد الحكم السابق فكما انا قالنا ان اقتضاء الاثر الى المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في مهيته واعترض بان المهية لا تتقوم على الوجود في تقوم مهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان اقتضاءه انما هو في احدهما فقط فاجاب بانا حكمنا بان اقتضاء المعلول الى المؤثر بقيد تقوم مهيته التي بعينه ملتفتا لا الى اثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر انما هو اسباب الوجود كما ان اسباب المهية واسباب المهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من اقتضاء الاثر في تقوم المهية الى اسبابها اقتضاءه غير المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر وهنا ان كنت امرئ قد هديت الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فنقول على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من ان كل شيء يفتقر الى سبب المكن المعلول في الوجود والعدم ففيه فرق كل منهما الى مرجح خصوصه بطلان الترجح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد من السبب فيهما اذ قد سبق ايضا في بحث الاولوية الذاتية ان ممتنعا قد تحتاج الى ان العدم اولى بها لا لاعراض السبب الذاكر لحركة بل لمانع امتناع البقاء عليها فلا يحتاج حينئذ الى السبب بل يكفي تلك الاولوية في عروضها فاشار الى ذلك بقوله وكذا في الحركة اذ لا بد للعدم الحركة ايضا من سبب لما عرف من نفي الاولوية هنا المسئلة السابعة بعض احوال العلة المعدة وهي ما يترتب المعلول الى علة قبل الاعداد وهو المهيوء للمعد هو الذي يحيل المادة وصيرها لوجه ما صورة جوهرية فيها واحوال عرض بقبله وتعلق بجوهر يديرها في الاعداد والتهيب المادة بالتباس الفاعل بقبله ويلزمه من ذلك تقريب الفاعل الفاعل بحسب متعلقا بالمادة وتقريبه الى السبب كالحركة في منتصف المسافة فانها تقرب الحركة الواحدة في المسافة بعدها المنتصف الاقصى ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف وهما مثلان وخلافه كالحركة المؤدية الى المخونة وهي مخالفة لها معدة كالحركة الى الفوق المؤدية

الى الحركة الى اسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة
الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد
يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة
الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة
فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة
ايضا ذاتية له قد فرغ من
تسويد هذا الكتاب بعون
الملك الوهاب على
احقر العباد
محمد حسن

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين وبعد فقد تم هذا الكتاب المستطاب
المسمى بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام بمباشرة اقل الخليقة بل لا شيء في الحقيقة الحقير الفقير
عبد الحسين بن المرحوم المبرور المغفور تاج الادباء فخر الفضلاء آخوند ملا محمد علي الخراساني المولد طهراني
المسكن الذي بذل جهده بانطباع كتب الفقهية والرسائل النحوية مع شدة الاهتمام في تصحيحه وتزيينه
وامتياز غثه وسمينه حتى صار مشهورا بين العلماء ومعروفا عند الفقهاء شكر الله تعالى سعيه على
انتشار كتب الاخبار وترويج رسائل علماء الاخيار ولما وفق الله ولده باقتداء آثاره وتكسب
اطواره طابق النعل بالنعل بذل سعيه على انطباع هذا الكتاب المستطاب الذي كان مطبوعا
عند العلماء والطلاب فالمرجو منهم ان يستغفرون لوالده المبرور وان يطلبوا من فضل الله تعالى
التوفيق لولده الصالح بانطباع رسائل الشريفة وكتب النزيفة وكان تحرير ذلك في شهر صفر سنة ١٢٩٩